

HISTOIRE

DE LA

PHILOSOPHIE.

HISTOIRE
DE LA
PHILOSOPHIE.

PARIS. — IMPRIMERIE DE BOURGOGNE ET MARTINET,
rue du Colombier, 30.

HISTOIRE
DE LA
PHILOSOPHIE

PAR

LE Dr HENRI RITTER,

PROFESSEUR A L'UNIVERSITÉ DE KIEL;

TRADUITE DE L'ALLEMAND

PAR C.-J. TISSOT,

Docteur ès-lettres, Professeur de philosophie, membre
de plusieurs Sociétés savantes, etc.

PREMIÈRE PARTIE.

HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE ANCIENNE.

TOME QUATRIÈME.

PARIS,

LIBRAIRIE DE LADRANGE,

QUAI DES AUGUSTINS, 19.

1836.

HISTOIRE
DE LA
PHILOSOPHIE.

LIVRE DOUZIÈME.

TROISIÈME PÉRIODE DE LA PHILOSOPHIE ANCIENNE. — HISTOIRE DE LA CHUTE DE LA PHILOSOPHIE ANCIENNE. PREMIÈRE DIVISION. — DIRECTIONS DIVERSES SUIVIES DANS LA PROPAGATION DE LA PHILOSOPHIE GRECQUE CHEZ LES ROMAINS ET LES ORIENTAUX.

CHAPITRE PREMIER.

AVERTISSEMENT SUR TOUTE LA PÉRIODE.

Lorsque nous avons essayé de déterminer les trois périodes de la philosophie grecque, nous avons signalé la troisième comme un temps de décadence. L'histoire que nous allons en donner ne sera qu'une longue preuve de la vérité de cette assertion. Mais déjà nous avons fait entendre que ce pas en arrière dans le développement de la philosophie n'est cependant point une rétrogradation de toute la civilisation humaine; cette civilisation est nécessairement liée, quant à sa force constitutive interne, à un certain rebroussement de la culture scientifique. L'extension de cette culture en matière de faits, et sa diffusion parmi un plus grand nombre d'hommes, peut avoir lieu dans ce mouvement en arrière de la science; il est possible même qu'alors il y ait plus de progrès dans d'autres branches de la culture

HISTOIRE

DE LA

PHILOSOPHIE.

LIVRE DOUZIÈME.

TROISIÈME PÉRIODE DE LA PHILOSOPHIE ANCIENNE. — HISTOIRE DE LA CHUTE DE LA PHILOSOPHIE ANCIENNE. PREMIÈRE DIVISION. — DIRECTIONS DIVERSES SUIVIES DANS LA PROPAGATION DE LA PHILOSOPHIE GRECQUE CHEZ LES ROMAINS ET LES ORIENTAUX.

CHAPITRE PREMIER.

AVERTISSEMENT SUR TOUTE LA PÉRIODE.

Lorsque nous avons essayé de déterminer les trois périodes de la philosophie grecque, nous avons signalé la troisième comme un temps de décadence. L'histoire que nous allons en donner ne sera qu'une longue preuve de la vérité de cette assertion. Mais déjà nous avons fait entendre que ce pas en arrière dans le développement de la philosophie n'est cependant point une rétrogradation de toute la civilisation humaine ; cette civilisation est nécessairement liée, quant à sa force constitutive interne, à un certain rebroussement de la culture scientifique. L'extension de cette culture en matière de faits, et sa diffusion parmi un plus grand nombre d'hommes, peut avoir lieu dans ce mouvement en arrière de la science ; il est possible même qu'alors il y ait plus de progrès dans d'autres branches de la culture

humaine que dans la science proprement dite. Et ce que nous ne donnons là que comme possible est réellement arrivé ; il ne pouvait même en être autrement, s'il est permis de considérer les siècles de notre période comme des temps où l'on rêvait plutôt sur l'humanité qu'on ne vivait d'une vie active, claire et sage.

Nous esquisserons d'abord rapidement la physionomie générale de cette époque de notre histoire ; ce qui est d'autant plus nécessaire ici, que plus la philosophie a été faible, plus elle a dû dépendre des circonstances extérieures. Nous nous attacherons principalement, dans cette peinture, à l'état de Rome, devenue alors le centre du monde civilisé, avec laquelle par conséqnent tout le reste a été en contact, et dont, par cette raison même, nous savons aussi plus de choses. Nous aurons cependant quelques autres siéges littéraires principaux à toucher encore à cette époque. Malgré nos efforts pour être court dans ces préliminaires, nous serons néanmoins plus long que dans aucune autre partie analogue de notre histoire.

Si nous considérons la période qui nous occupe dans ses masses les plus frappantes, nous trouverons qu'il n'y a pas de spectacle qui doive laisser une impression plus satisfaisante; mais qu'aussi, depuis le commencement de ce temps, jusqu'au deuxième siècle après J.-C., l'éclat extérieur dans l'industrie, l'art et les plaisirs de la vie, qui allèrent toujours croissant, dut engendrer la corruption. L'architecture des anciens, quoique maintenant en ruines, excite encore notre admiration. Leurs ouvrages d'art en bronze et en marbre, qui ont échappé, à travers tant de siècles, à la destruction d'une insouciante barbarie, sont la plupart de cette époque. Ce qui nous prouve non seulement la magnificence, mais encore *le* goût du temps, tout en nous rappelant aussi une époque antérieure dont les ouvrages d'un goût plus pur, plus noble encore, et d'une invention plus féconde, servaient alors de modèles. L'art, que favorisaient les Césars, est, comme la littérature romaine en général, un écho de l'art grec;

Cependant la jouissance de ces productions serait plus pure, si la base politique sur laquelle elles reposent portait moins de traces d'une grossièreté intérieure, d'une passion sans frein, qui n'est maîtrisée ou tempérée par aucune culture intellectuelle. Quand nous remarquons que l'architecture des Romains, comparée à celle des Grecs, tend au colossal, nous nous rappelons alors la dureté de leur domination, et comment ils administraient en brigands les provinces soumises à leur puissance de fer; comment les contrées les plus florissantes furent successivement ravagées pour enrichir et embellir la grande Rome; comment, tandis que des trésors étaient entassés sans relâche par la violence, la fureur des plaisirs et du luxe allait toujours croissant et poussait à une violence encore plus grande; comment la rivalité entre les principaux de la république cherchait à se surpasser dans des arts méprisables, jusqu'à ce que la puissance d'un homme, d'une famille, eût débordé celle de ceux qui avaient tenu jusque là tout le monde éveillé par leur ombrageuse cruauté. Les violences artificieuses des derniers temps de la liberté romaine sont trop connues pour qu'il soit nécessaire d'en parler; et cependant elles décèlent encore un esprit politique vigoureux, une conviction, de l'habileté dans les affaires, un certain courage même, et, au fond, de l'amour de la patrie. Mais aussi ces vertus du citoyen romain et de l'homme d'État disparaissent ou se cachent parmi les abominations des premiers Césars. Elles ne purent rien faire de mieux alors que de rester ignorées; car, quoique plus tard, sous de meilleurs princes, l'esprit fût meilleur aussi, et qu'on rencontrât encore, dans la vie privée et dans l'administration des affaires, des principes de morale et d'équité, on ne peut se dissimuler toutefois que la moralité publique avait perdu sa force depuis qu'elle s'était laissé intimider par les rapports de la cour, ou qu'elle avait eu besoin d'encouragement pour se montrer. Et déjà du temps de ces princes meilleurs, la faiblesse de l'empire s'était trahie; il ne lui restait de son ancienne vertu guer-

rière que l'ordre de l'organisation militaire. Plus Rome était obligée d'enrôler dans ses légions les Barbares voisins, plus elle approchait de sa ruine. Bientôt il ne lui fut plus possible de se dissimuler que la souveraineté dépendait de l'armée, qui n'était plus un moyen pour parvenir à la domination, mais la domination même; la difficulté de maîtriser l'armée alla toujours en augmentant; il fallut la gagner, chercher à l'acheter; elle n'était plus de sang et d'esprit romain, formée qu'elle était d'un ramas d'étrangers avides de brigandages. A dater de cette époque, la domination de Rome sur les peuples guerriers étrangers de la race germanique, sur toute la partie occidentale du ci-devant empire romain, se relâche. Ce qui reste encore de cet empire ne présente pas un aspect plus satisfaisant. La langue grecque devait encore régner une fois; mais ce n'était plus les anciens Grecs qui la parlaient : c'était une race façonnée depuis long-temps à la servitude, féconde en paroles et en artifices, mais incapable de grandes résolutions et de grandes actions. L'éclat extérieur de l'empire d'Orient ne pouvait pas en dissimuler la faiblesse.

La littérature en général, qui tient de plus près à notre histoire que la politique, prit, à la vérité, au commencement de cette période, un essor tel qu'elle servit de modèle aux siècles suivans. Mais cet éclat, orgueil de la langue latine, fut de courte durée. Comment en aurait-il pu être autrement! Dans toute littérature, le peuple qui la forme n'aspire qu'à bien rendre sa conscience : tout dépend donc de cette conscience. On n'hésitera pas à penser que celle du peuple romain était très bornée. Si chez lui, comme chez le peuple grec, le développement de la vie civile est le centre presque exclusif de l'activité conçue dans la conscience, lorsqu'il agit encore avec une grande conviction et un grand ensemble, le regard attaché à un horizon plus vaste; lorsqu'il est par là conduit à une distinction profonde et en même temps à une vue qui embrassait les rapports réels, particulièrement dans

la société humaine, — il lui manque cependant, et presque complétement, l'élan idéal et l'intuition calme de la nature, auxquels le Grec avait été conduit par son esprit artistique. Deux choses en général nous impriment l'essor idéal dont nous parlons : l'art et la religion. Celle-ci n'a cependant jamais agi qu'en sous-ordre chez les Grecs et chez les Romains, se rattachant en partie à la politique, en partie à l'art. L'élément religieux est complétement subordonné, chez les Romains, à l'élément politique, et ne se montre par conséquent avec quelque grandeur que dans l'enthousiasme patriotique qui les animait dans la conservation et l'agrandissement de leur république ; tout ce que leur religion eut de propre en suivit la destinée : ils reçurent, au contraire, du dehors la forme de leur culte, ils l'acceptèrent et la conservèrent déterminée par des principes politiques sous le double rapport de l'art et de la religion. Leur religion ne put donc pas les élever à l'idéal ; elle ne prit au contraire parmi eux qu'à la faveur des rapports politiques. Quoique l'art en général eût trouvé chez les Romains une certaine intonation, une certaine disposition à l'harmonie, cependant leur force créatrice propre ne se développa que dans d'étroites limites, et toute leur littérature ne fut animée d'aucun souffle d'inspiration nouveau et spontané. Dans la poésie, celui de tous les arts qu'ils cultivèrent le plus, parce qu'ils n'y trouvaient aucun chef-d'œuvre grec qu'ils pussent s'approprier, ils sont cependant restés bien au-dessous des Grecs. A la vérité, cette infériorité est partout prononcée dans les genres qui supposent une imagination active et long-temps soutenue, et par conséquent aussi une intuition mûrement réfléchie de l'idéal. Dans la poésie dramatique et épique, ils sont restés les imitateurs des Grecs, et là où ils ont voulu dépasser la peinture du réel, et s'élever jusqu'à l'exposition du type idéal du beau, souvent ils sont tombés dans le faux, dans un sublime dépourvu d'idées et dans la déclamation ; rarement ils sont parvenus à réunir le simple et le naturel à l'idéal. Aussi

ce qu'ils ont fait dans la poésie lyrique semble avoir dépendu beaucoup des originaux grecs, et quoiqu'ils aient ici rencontré la nature plus facilement que dans les autres arts, ils manquent cependant de l'intuition cosmique profonde des Grecs. Le genre dans lequel la poésie romaine a montré le plus d'originalité et d'indépendance, est un genre mixte qui ne s'élève pas beaucoup au-dessus de la peinture des rapports réels, et qui s'exprime d'une manière le plus souvent satirique et badine, avec un sentiment et un jugement naturels de la position des personnes. Il y a bien là aussi un point de vue de l'idéal, sans lequel il n'y a pas d'art possible ; mais cet idéal ne s'élève pas au-dessus de la sphère du désirable, tel qu'il pouvait être considéré comme accessible, dans les circonstances les plus favorables de l'état présent de la civilisation. Si les Grecs trouvèrent dans leur sens artistique leur susceptibilité pour les impressions de la nature, s'ils s'abandonnèrent à leur inclination à en pénétrer les secrets et à épier les mouvemens de la force universelle, persuadés qu'elle pourrait révéler une harmonie, une sympathie et une parenté entre la nature et l'homme, la même chose ne se présente chez les Romains qu'à un plus faible degré ; ils ne considéraient la nature, pour la plupart, que comme un objet de l'activité humaine, et n'ont par conséquent que fort peu contribué au progrès des sciences naturelles. Ils s'appliquèrent, au contraire, au développement pratique de la vie humaine, particulièrement au grand résultat de la politique. C'est dans ce sens que leur littérature, toute leur culture, se développe. Dans les derniers temps de leur liberté, les hommes politiques étaient en effet cultivés et même savans. Comme, depuis lors, ils mirent tous leurs soins à acquérir une vue compréhensive des fondemens juridiques des relations sociales ; comme l'érudition leur était nécessaire pour leurs affaires politiques, la connaissance de la littérature grecque, depuis la conquête de la Grèce, leur devint indispensable. Aussi à peine cite-t-on un homme public de ce temps qui ne

fût instruit dans les lettres grecques, ou du moins qui ne les estimât. La plupart des hommes d'État, les plus distingués surtout, allèrent plus loin ; ils cherchèrent non seulement à connaître la littérature grecque, mais encore à l'imiter, et même à la faire pénétrer dans l'esprit romain. Elle faisait pour eux partie de l'éducation, telle que l'avait déjà faite une vie libre, mais privée, sous les rapports qui tenaient plus ou moins intimement à leur cité. Aussi l'éloquence et l'histoire politiques furent-elles les parties de la littérature dans lesquelles ils eurent le plus de succès. Peut-être sont-ils sous ce rapport comparables aux Grecs; car, quoique les Grecs leur eussent fourni les modèles, ils tirèrent néanmoins de leur propre vie la matière et la forme de leurs ouvrages. Seulement, nous devons remarquer que leur histoire ne porte pas le caractère d'une vie calme, ce qui fait une partie au moins de la grandeur de l'histoire grecque; mais qu'elle trahit un mouvement agité de la passion politique, et incline par cette raison à un jugement moral personnel, plutôt qu'à un jugement historique.

Mais, quoique ces productions de la littérature romaine méritent bien notre attention, cependant, comme on l'a déjà dit, le temps et l'étendue de leurs développemens n'ont pas été considérables. Si nous redescendons au dernier principe, nous trouverons que toute littérature est créée et conservée par le besoin artistique de rendre et de communiquer sa propre conscience. Avec ce besoin se formèrent traditionnellement l'habileté artistique dans l'exposition, et le goût pour juger les productions d'autrui et les siennes propres. Si donc le penchant artistique n'était pas grand chez les Romains, il ne faut pas s'étonner qu'il n'ait pas produit beaucoup ni long-temps, et que la décadence du goût ait été si prompte. Des circonstances furent d'ailleurs très propres à lui ôter de son importance. Lorsque la liberté romaine approchait de sa fin, tous les talens, bons et mauvais, rivalisèrent pour pousser à un dénoûment brillant, la domination du monde,

qui devait durer plus ou moins long-temps. Une aristocratie fastueuse, superbe, cherchait à se surpasser elle-même. Pour lui appartenir, pour pouvoir combattre dans ses rangs, la naissance et le souvenir d'aïeux célèbres faisaient quelque chose, la fortune beaucoup, mais plus encore quelques talens pour la guerre et pour la paix. Celui qui les possédait pouvait espérer d'obtenir tout le reste; et nous pourrions presque dire que les talens de pacification donnaient plus de pouvoir encore que les talens guerriers. Les premiers pouvaient à la vérité acquérir, mais ceux-ci devaient conserver. Car le Romain n'avait pas encore appris à voir avec patience le gouvernail de l'État entre des mains inhabiles; ces hommes vigilans qui épiaient les faiblesses de leurs adversaires, étaient encore trop nombreux. Mais l'art de conserver en paix la domination dut se fonder alors sur la culture intellectuelle dans les sciences, dans l'éloquence, dans un genre de vie délicat et plein de goût; aussi y a-t-il eu peu d'époques où la culture des lettres ait été plus répandue parmi les hommes d'État que dans les derniers temps de la liberté romaine. Le siècle d'Auguste est une conséquence de cette époque; on y recueillit ce qui avait été semé auparavant; et même la littérature romaine eut plus tard une vie nouvelle au temps de Trajan: la raison s'en trouve dans la littérature de l'époque de Cicéron et d'Auguste.

Mais déjà l'on voit alors combien les Romains avaient peu de spontanéité dans l'art et la science. Ils sont ce que les circonstances les font; elles n'ont pas plutôt cessé d'être aussi favorables, qu'ils retombent sans inspiration. Deux choses particulièrement exercèrent une influence fâcheuse sur le développement plus large de la littérature romaine, sa dépendance de la faveur de la cour, et son rapport à la littérature grecque. De même qu'à la rivalité de l'aristocratie avait succédé la domination d'un seul, de même le goût de la cour commença à dominer la littérature. De la même manière qu'il cherchait à opprimer l'onéreuse liberté des nobles familles romaines, même des

sentimens romains, et de la même manière qu'on était contraint de dissimuler le noble orgueil de la liberté, partout où il se trouvait encore,—de même aussi les ouvrages scientifiques et poétiques des Romains devinrent superficiels, inanimés, d'une érudition puérile, et furent écrits d'un style faux et brillanté. L'inspection que la royauté nouvelle, et par conséquent soupçonneuse, exerça sur la diffusion publique des ouvrages littéraires, ne pouvait pas être favorable au libre développement de la pensée et de l'imagination. Seulement, cette époque contribua puissamment à étendre l'usage de la langue latine dans les provinces de l'occident, si bien que depuis ce moment les Espagnols, les Gaulois et les Africains commencèrent à jouer un rôle dans la littérature romaine; tandis qu'à Rome et même en Italie, le goût perdait plutôt qu'il ne gagnait. A la vérité, il se maintint encore quelque temps à la cour, mais cependant pas sans s'affaiblir et se dénaturer, recherchant tantôt d'anciennes tournures, tantôt le vain éclat de formes efféminées, tantôt, dans des antithèses spirituelles, la concision et la force des anciens discours. Il était devenu difficile de trouver l'expression naturelle de la pensée. Quiconque avait encore un peu le sentiment de l'antique liberté ne pouvait pas facilement renoncer à l'admiration des anciens écrivains comme modèles des nouveaux : on donnait déjà des explications des auteurs anciens, on cherchait aussi à les surpasser; et d'une manière comme de l'autre, c'en fut fait du libre esprit et de la véritable nature.

A ces causes de décadence s'ajouta de plus l'imitation des Grecs, qui devait déjà par elle-même être dangereuse à l'esprit de la littérature latine, et qui le devint encore davantage, par le fait qu'on s'attacha moins aux anciens ouvrages des beaux temps de la littérature grecque qu'aux productions faussement subtiles de l'école d'Alexandrie, tant l'empire du présent l'emporte sur celui du passé! C'était cependant là aussi une littérature de cour, comme celle qui nous occupe. Mais déjà dès son origine la langue romaine avait dans la langue grecque une rivale dange-

leurs écrivains grecs de la fin du premier siècle et du commencement du second ; nous ne nommerons que Plutarque. Cependant les effets de cette influence dûrent être tempérés jusqu'à un certain point par le besoin de l'expression purement attique, besoin qui porte seulement trop le caractère de l'imitation pour qu'il ait pu exercer une action bien puissante. Cette littérature grecque s'occupa donc beaucoup de philosophie, science qui cependant ne fut jamais la base de la science grecque, et qui, comme nous le ferons voir plus tard, avait reçu une impulsion nouvelle, tant du besoin des Romains que de l'influence de l'esprit oriental. La vie politique, dans laquelle les Grecs ne jouaient qu'un rôle subordonné, et qui d'ailleurs n'était plus l'occasion de recherches générales, rétrograda ; on s'occupa davantage, au contraire, des rapports de l'homme privé et des familles, des mœurs et des passions. Aussi s'appliquait-on aux sciences particulières et aux arts, mais pas avec beaucoup de succès, la plupart des recherches se fondant sur les ouvrages des anciens et presque dans la vue exclusive de les expliquer et de les concilier. Jamais la faiblesse du temps ne fut aussi frappante, aussi incontestable qu'à cette époque. L'influence qu'exerça Rome sur cette littérature se révéla par le caractère oratoire qu'elle prit comme à Rome. Il est difficile de porter plus haut qu'on ne le fit alors le luxe des mots. Jamais le vain talent des rhéteurs ne fut plus recherché ni mieux payé, l'art et le nom des sophistes reprennent alors de la considération. Les rhéteurs tiraient vanité de compter des princes parmi leurs disciples, c'étaient eux qui approchaient de plus près les Césars et les grands. Une telle prérogative, si vain que fût l'objet de l'occupation, dut produire une grande émulation. Aussi l'art de bien dire s'empara-t-il de la philosophie et gagna-t-il en peu de temps tout le reste de la littérature. Depuis lors, le bon sens devint toujours plus rare parmi les savans. Enfin cette habileté de jouer avec les mots disparut elle-même presque complétement, et il ne resta

qu'un faible souvenir de la plénitude et de la force ancienne du langage.

A ce raffinement de la littérature à Athènes et à Rome, se joignait encore un autre phénomène qui ne nous occupera que trop souvent dans notre histoire de la philosophie : nous voulons parler de l'influence que les idées, les modes de représentation et les tendances orientales exercèrent sur les Grecs et les Romains. Elle ne commence pas à se faire sentir au temps de Trajan et d'Adrien, elle est bien antérieure ; mais seulement alors sa force se fait plus vivement sentir à Rome, et s'étend de là sur toute la vie et la littérature de l'époque. Il faut chercher les premières causes de cette influence dans les premières traces de la décadence de l'esprit grec. Comme cet esprit était tombé malade par la contagion du dehors, il chercha aussi au dehors des moyens de guérison. Celui qui ne veut pas se contenter du présent, qui ne peut trouver en soi un cœur assez droit pour mettre son espérance dans l'avenir, se réfugie dans le passé, y cherche quelque chose de plus beau ou de meilleur. On s'est de tout temps passionné pour de pareils rêves. Mais il reste encore un pas à faire depuis là jusqu'à ce qu'on s'abandonne au vif désir de l'idéal rêvé, lorsque l'on espère en trouver les traces dans l'histoire du passé, ou même dans le présent de peuples étrangers. Cette dernière idée ne vient sérieusement en pensée qu'à ceux qui sentent, dans le peuple même dont ils font partie, une force de progression. Nous savons que déjà les disciples de Socrate parlaient volontiers d'une vie plus belle dans le passé de peuples étrangers, et s'efforçaient d'y dépeindre le modèle de la vie grecque. Or, comme les Grecs avaient subjugué une grande partie de l'Asie, un grand nombre d'entre eux se sentirent portés à croire que, dans les contrées plus éloignées qu'à peine ils avaient vues, les hommes étaient meilleurs, et à les parer des vertus qu'eux-mêmes pouvaient considérer comme le terme de leur désir. Ils se plaisaient également à rechercher une sagesse profonde dans les temps anciens des peu-

ples qu'ils avaient soumis. C'est ainsi que s'était accréditée l'opinion de la vie sainte et de la philosophie profonde des Indiens. La sagesse des Égyptiens, des mages, des prêtres phéniciens, des Juifs était célèbre. On espérait découvrir chez ces peuples inconnus des mystères au moyen desquels on pourrait se concilier la faveur des Dieux et commander à la nature. Il était naturel que plus on connaissait ces peuples, plus ces opinions exaltées tombassent. Cependant il en resta un germe, qui avait une racine plus profonde.

La connaissance plus intime qui s'établit entre les Grecs et les Orientaux ne resta pas sans effet, ni sur les uns ni sur les autres. Les Grecs, dominant par la force des armes, comme par la culture de l'esprit, répandirent bientôt leur langue dans une grande partie de l'Asie et de l'Afrique ; plusieurs peuples oublièrent presque la leur. Les Orientaux, en prenant la langue des Grecs, en reçurent aussi la culture scientifique. Quoiqu'ils se glorifiassent de leur antique sagesse, ils ne pouvaient cependant mépriser la science grecque. Ils avaient une aptitude pour la science, quelque bornée qu'elle pût être, et leur zèle pour la développer les conduisit auprès des maîtres grecs. Mais sans doute qu'ils cherchèrent à se l'approprier à leur manière; ils y mirent leurs sentimens, leur façon de penser ; ils se formèrent une doctrine mixte, orientale-grecque. Ce n'est pas trop supposer, — car assurément l'obscurité de la matière ne nous permet pas de distinguer nettement, — que d'admettre que, même dans les langues de l'Orient, il s'opéra un mélange de la science grecque et des idées orientales. La littérature grecque leur fit aussi plus d'un emprunt. Si donc la conscience orientale s'agrandit considérablement par le contact avec l'esprit grec, de leur côté les orientaux ne furent pas tout-à-fait dans l'impuissance de ranimer un peu l'esprit grec. Nous avons observé précédemment que la religion grecque, par son développement qui inclinait à l'art, avait de plus en plus perdu le sens de ses formes primitives ;

que la philosophie des Grecs n'était par conséquent pas très liée à leur religion, et qu'il s'était en conséquence opéré chez ce peuple une décomposition des idées religieuses et des idées scientifiques, à laquelle on voulut s'opposer plus tard, lorsque le temps eut rendu le besoin religieux plus vif; mais cette tentative fut sans grand succès, parce que, dans le fait, la perte du sens primitif ne pouvait être réparée par une interprétation arbitraire. Mais le besoin de trouver les formes des cultes plus significatives se faisait réellement sentir parmi les Grecs à l'époque où ils se trouvèrent en relations plus étroites avec les Orientaux; et les cultes orientaux semblent précisément avoir été propres à le satisfaire jusqu'à un certain point. Nous trouvons donc que les Grecs cherchèrent insensiblement à se rapprocher de plus en plus du culte public et du culte privé des Orientaux, qu'ils en accueillirent les traditions, les comparèrent aux leurs propres, et trouvèrent par là l'occasion de donner à celles-ci un sens plus profond. Il était naturel que beaucoup de superstitions se rattachassent à ces mouvemens, d'autant plus qu'elles semblent s'être développées d'abord dans l'obscurité et parmi les classes inférieures du peuple. Elles n'eurent quelque influence sur la philosophie qu'à l'époque où le néo-pythagorisme commença à paraître; ce dont il ne reste que des traditions très peu satisfaisantes. Elles n'eurent une plus grande importance publique qu'au temps des Césars; et, à la vérité, seulement dans des phénomènes particuliers auxquels l'esprit romain était contraire. Parmi les écrivains grecs les plus remarquables chez lesquels cette direction se révèle visiblement, il faut mettre en première ligne Plutarque. Mais elle se fortifia toujours de plus en plus depuis Adrien. Elle s'annonça par le culte rendu aux hommes doués d'éminentes qualités, que l'on vénérait comme les fondateurs d'une vie sainte par le mélange de toutes les formes de culte, par le désir de la participation mystique au divin, qui devait être acquise tant par les privations extérieures que par des pratiques vaines et fantas-

tiques, et à l'égard de laquelle la vie pratique paraissait tantôt plus, tantôt moins dépourvue de sainteté. Tous ces phénomènes avaient évidemment pour base le sentiment d'un besoin religieux profond, sentiment qui conduisit une partie des hommes de cette époque au christianisme, mais qui dut fournir un aliment à la superstition dans cette autre partie qui ne put être séduite par l'humble forme du christianisme. Le point le plus élevé de ce mouvement consiste en ce que, par le triomphe décisif du christianisme, il se répandit parmi ses adversaires l'opinion que, dans la partie centrale et peu accessible de l'Asie, se trouvait la sainteté de la vie et la véritable cité des sages craignant Dieu, à laquelle on doit aspirer.

Tout en esquissant rapidement la partie sombre et ténébreuse de la vie pratique et de la littérature de cette époque, nous avons déjà fait entendre en même temps aussi qu'on peut y trouver quelque chose de satisfaisant. Seulement, dans l'histoire que nous écrivons, ce côté désavantageux, pris dans son ensemble, devra passer au fond pour le principal, car il ne se produisit que par la fusion de l'esprit grec ou par son mélange avec le caractère propre des autres peuples, et ne pouvait, en somme, qu'être défavorable à la philosophie, que nous avons appris à connaître comme un résultat de la civilisation grecque. Néanmoins nous croyons nécessaire de ne pas passer sous silence les bons côtés de cette époque, tant parce qu'ils n'ont pas été entièrement sans influence sur la philosophie, que parce qu'ils ont pu faire voir combien l'humanité a avancé dans cette période.

Si nous voulons savoir comment il y eut alors nécessairement plus de bien et de mal que dans une rude opposition, il suffit de voir que ce temps indique, par rapport au développement intellectuel des hommes, la fin de la domination qui avait maintenu long-temps la science et l'art grecs sur la ligne du perfectionnement de l'humanité. Beaucoup de choses qui avaient jusque là exercé une action bienfaisante dans l'humanité devaient naturellement

tomber avec cette puissance, et avant que quelque chose de nouveau pût sortir de ces ruines, l'incertitude et un mouvement mal assuré dûrent marquer le cours des événemens. Nous sommes redevables aux Grecs de presque toutes les découvertes, du commencement de presque toutes les sciences, et de la plupart des arts qui, maintenant, remplissent dignement notre vie ; ce qu'ils n'ont pas inventé, ils se le sont admirablement approprié et ont su le perfectionner. Long-temps encore après que leur puissance politique fut brisée, ils surent, ainsi que nous l'avons vu, maintenir leur prépondérance intellectuelle ; Rome et l'Orient n'ont été que les canaux par lesquels l'esprit grec s'est au loin répandu. Mais comme cette domination intellectuelle eut sa fin, elle dut, en s'affaiblissant, donner une teinte nébuleuse à la civilisation et à la science antiques, pour faire sortir de ce mélange un nouvel être. Tel est l'événement à observer dans l'époque qui nous occupe. Ce qui troubla le plus la civilisation grecque, ce fut l'élément étranger, romain et oriental, qui s'y ajouta ; si, par conséquent, nous voulons suivre la liaison de ces événemens, nous devrons donner notre attention à ces élémens de civilisation fournis par les Orientaux et par les Romains, et voir comment ce mélange contenait le germe d'un développement nouveau.

Du côté de l'Orient, la marche du siècle rendait pressante une excitation nouvelle de la conscience religieuse ; du côté des Romains, la vie était absorbée par le mouvement politique. Sous les deux points vue, nous trouvons un véritable agrandissement de l'existence humaine. Mais ces élémens ne purent pas se produire d'une manière pure, avec une conscience claire de leur importance dans les circonstances d'alors. Car, en s'efforçant de s'unir à l'élément grec et de le pénétrer en sens opposé, ils ne produisirent qu'une fermentation prématurée, en faisant disparaître le caractère propre des peuples dont l'esprit se rencontrait. De là la chute des nations et celle de la république. De cet état de confusion des peuples, qui ne pouvait subsister que

sous l'uniformité d'un pouvoir absolu, doivent sortir plus tard les caractères propres des peuples nouveaux, une nouvelle vie sociale, une nouvelle cité. La vie romaine ne perdit donc pas alors un nouveau et plus parfait développement du droit public, seulement le droit privé reçut des Romains la forme d'une doctrine scientifique; c'est un des progrès les plus importans dont l'humanité soit redevable à cette époque. Mais en même temps aussi l'excitation du sentiment religieux, qui était partie de l'Orient, préparait la voie à une religion plus claire et plus profonde tout à la fois. Il est impossible de ne pas reconnaître que la propagation du christianisme fut favorisée par toute la disposition intellectuelle de l'époque où il arriva, mais particulièrement par le sentiment religieux qu'avaient excité les religions orientales chez les Grecs et chez les Romains, sentiment qui s'exprimait, à la vérité, par toutes sortes de formes qui devaient être rejetées, mais auquel il ne manquait cependant que de se comprendre lui-même, et le besoin qui lui donnait naissance, pour conduire tout droit au christianisme. Cela même que nous avons signalé comme les infirmités du temps, dut contribuer à cette fin. Tant que la vie politique des Grecs et des Romains fut florissante, il n'était guère possible de les gagner à une religion qui ne rendait hommage à aucune patrie; qui déjà, parce qu'elle était d'origine étrangère et devait naturellement proscrire toute religion indigène, ne pouvait manquer d'être méprisée par les patriotes grecs ou romains. Le christianisme, qui était destiné à devenir la foi de tous les peuples, ne dut s'étendre de toute sa force qu'autant que les nationalités anciennes auraient disparu, et que l'élément politique qui, bien qu'il ne formât pas l'essence des anciennes religions, n'y pouvait cependant pas être méconnu, aurait ainsi perdu toute sa force. A parler à la rigueur, la tâche de cette époque est la préparation des peuples au christianisme et la diffusion du christianisme même.

Mais il est clair que cette tâche ne pouvait être rem-

plie que successivement et en passant, pour ainsi dire, de mains en mains, et par le perfectionnement de sociétés nouvelles. Nous supposons que toute vie sociale doit avoir un fond historique, qu'un peuple nouveau ne se forme que par héritage d'un temps antérieur, de traditions communes, d'une patrie et d'une langue communes, et qu'il ne dure et ne prospère si long-temps, qu'autant que cette succession commune est susceptible d'un développement plein de vie. Mais comment était-il possible d'allier le christianisme à cet héritage des anciens peuples ? Les traditions anciennes, le souvenir des grandes actions passées, celui des ancêtres qui avaient acquis une si grande renommée, une si grande puissance à leurs neveux, tout cela attirait les esprits dans un sens, et le christianisme avec ses promesses dans un autre. Plus donc le christianisme fut puissant, plus sûre fut la ruine de l'antique cité ; ou plutôt il fallait que la cité fût déjà tombée pour que le christianisme pût se répandre. Aussi put-il se former encore, dans le mouvement qu'avait produit l'impulsion orientale dans les idées religieuses du temps, une réaction contre l'esprit chrétien, ayant essentiellement pour but de garantir l'antique nationalité de l'esprit de la religion nouvelle. C'était moins une réaction contre l'esprit du christianisme que contre la puissance destructive dont il menaçait malgré lui l'ancienne cité. Vains efforts ! puisque l'esprit des anciens peuples n'était déjà plus pur, ni dans sa force native, mais s'était dissous en un mélange d'élémens hétérogènes ; puisque encore il n'y a pas de nationalité qui pût tenir contre la marche de toute l'humanité. Lors cependant que la vie de l'humanité ne pouvait faire un progrès régulier dans ce qui caractérisait différens peuples, qu'à la condition précisément de compter la succession du passé parmi ses propres richesses, alors des cendres des peuples anciens dûrent renaître des peuples nouveaux, qui purent, à la vérité, recueillir dans une certaine mesure la succession de leurs auteurs, sans cependant la réclamer

entièrement comme leur, afin de pouvoir, d'un côté, retenir ce qui s'alliait au christianisme, et, de l'autre, répudier ce qui lui était contraire.

Nous savons que ces peuples se sont formés par la migration des races germaniques dans les provinces occidentales de l'empire romain. Cette migration donne par conséquent un chapitre à l'histoire; mais ce phénomène n'était, dans le fait, que la continuation des événemens antérieurs sur une échelle un peu plus grande; car les guerriers de la Germanie ne s'étaient-ils déjà pas depuis long-temps mêlés dans les rangs des armées romaines? N'avaient-ils déjà pas souvent décidé en maîtres de l'empire affaibli? Déjà même des Césars étaient sortis de leurs rangs. Le mélange des peuples produit par les migrations s'était déjà opéré depuis long-temps en silence, dans la vie privée, lorsqu'il devint manifeste dans la vie publique. Les migrations des peuples ne firent que donner à ce mélange un caractère plus tranché et que le développer plus en grand. Il demeure donc constant que les Allemands dûrent en former l'élément dominant et le centre de la puissance, sans qu'on puisse douter, du reste, que les lois et une civilisation de Romains déjà transformés à demi, dûrent exercer, de concert avec le christianisme, une puissance prédominante dans la formation de la nouvelle vie du peuple. Nous croyons donc être resté dans les limites de la vérité lorsque nous avons dit que les peuples nouveaux s'étaient formés de la cité romaine, et que nous avons considéré ce fait comme une tâche de l'époque d'alors. Les Allemands qui restèrent dans leurs foyers, dans les contrées du sud et de l'ouest, prirent déjà beaucoup de la vie romaine; ils ne purent s'opposer à la marche de la civilisation dans laquelle leurs frères expatriés étaient entrés.

Telle fut l'affaire essentielle de ce temps. Elle était en très grande partie étrangère à la science, et c'est pourquoi l'élément scientifique de notre vie ne put s'y rattacher que par des rapports très subordonnés. On ne peut pas

dire cependant que ces temps aient été complétement stériles pour les sciences; seulement ils ont conduit lentement le fruit scientifique à maturité, incapables qu'ils étaient d'agir d'une manière libre et spontanée, mais étant soumis, comme le voulait le siècle, à la vie pratique ou à la vie religieuse. Un véritable développement de la raison ne pouvant avoir lieu sans exercer une influence salutaire sur la science, ceux qui remplissent cette période ne purent donc s'effectuer sans par là même devenir le germe le plus fécond pour la science et par conséquent aussi pour la philosophie. S'il ne s'agissait en philosophie que de quelques pensées isolées, le Nouveau-Testament contiendrait peut-être plus de véritable philosophie que tous les ouvrages de la philosophie grecque. Cependant elles n'y sont pas contenues sous la forme scientifique, sous la forme philosophique; elles ne peuvent donc être considérées que comme un germe d'où plus tard doit sortir une connaissance philosophique.

Mais il ne s'agit pas encore de faire connaître comment le germe s'est développé. Nous n'avons, pour le moment, qu'à faire connaître la décadence de l'ancienne philosophie, problème qui se rattache intimement à notre précédent récit. Au contraire, le développement de la philosophie nouvelle, qui se forma du christianisme et fut presque contemporaine de l'ancienne philosophie, doit faire la matière d'une histoire spéciale. C'est une remarque que nous avons déjà faite précédemment en traitant de la division de l'histoire de la philosophie en ancienne et en nouvelle. Ce que nous n'avons fait qu'indiquer alors, savoir que l'époque où se termine l'une et où commence l'autre, a une double littérature, une double civilisation et une double philosophie, dont l'histoire doit être séparée, se trouvera confirmé par la suite de notre histoire. Nous verrons ici comment la littérature ancienne des Grecs et des Romains, quoiqu'elle renfermât déjà plusieurs élémens hétérogènes venus de l'Orient, ne fit d'abord presque aucune attention à l'esprit et aux idées du christia-

nisme ; comment ensuite, fière de son antiquité, de l'éclat dont elle sut se parer, quoiqu'il ne fût dû qu'au clinquant le plus mince de l'antiquité, elle dédaigna sa modeste rivale ; comment enfin, ne pouvant plus se dissimuler la force de celle-ci, la puissance qu'elle exerçait sur les esprits, elle dédaigna cependant de s'en faire le disciple, cherchant au contraire à se rattacher plus étroitement à la morte antiquité, et finit par désespérer de son siècle, lorsqu'elle vit que l'antiquité ne pouvait le sauver. De la même manière, donc, que nous voyons cette littérature et cette philosophie anciennes subsister en dehors de la littérature et de la philosophie du christianisme, de même aussi nous séparerons l'histoire des unes de celle des autres, afin d'en mieux saisir l'opinion, le dessein et l'esprit.

Si la période qui nous reste à parcourir dans l'histoire de la philosophie ancienne est la plus longue, c'est aussi la plus pauvre en résultats vrais et durables. Cette pauvreté dure pendant six siècles. Cette lente agonie est un des exemples les plus frappans de la ténacité de la force vitale du caractère d'un peuple une fois parvenu à l'indépendance. On doit observer cependant que plusieurs circonstances concoururent pour prolonger si long-temps la vie à la philosophie grecque en décadence. Elle dut avoir son occupation ; elle devait même y prendre un certain intérêt, bien que cette occupation ne pût avoir que la tradition pour objet ; car aucune tradition ne se conserve sous une forme entièrement morte ; elle doit se rattacher à quelque chose de vivant qui serve à l'alimenter. La philosophie grecque trouvait donc cet intérêt dans ses rapports avec l'Orient et avec le monde romain, deux rapports qui conduisirent à une propagation plus étendue de la doctrine philosophique chez presque tous les peuples cultivés d'alors. La Grèce envoya ses maîtres dans l'Asie-Mineure, en Syrie et en Égypte, jusqu'aux extrémités de l'Inde ; de Rome, où la philosophie était devenue indigène, elle se répandit dans tout le midi de l'Europe et dans l'Afrique romaine. Lorsqu'en Orient les États et les colonies étaient

si florissans qu'ils changèrent presque toute la civilisation nationale ou la convertirent en la civilisation grecque, la nature des rapports de la philosophie grecque fournit une occupation nécessaire ; elle dut, avec les autres moyens de culture des écoles grecques, exercer sa part d'influence et contribuer à cette métamorphose progressive. Mais lorsqu'en Occident les puissans dominateurs du monde se pressaient aux réunions des philosophes grecs ; lorsqu'ils les flattaient, comme autrefois Alexandre-le-Grand ; lorsqu'ils les recevaient dans leur intimité, leur offraient en présens des dépouilles des peuples, comment le plus puissant aiguillon de l'ambition et de toutes les passions n'aurait-il pas porté à acquérir une science qui pouvait conduire à des succès si dignes d'envie ! Mais aussi combien on s'éloignait par là de l'origine naturelle de la philosophie ! Ce n'était plus l'inclination et l'amour de la science qui portaient à la cultiver ; c'était d'un côté la marche nécessaire des écoles, d'un autre, l'ambition d'avantages extérieurs qui s'en étaient rendus maîtres. Les Grecs d'alors, qui déjà du temps de Cicéron étaient représentés comme des hommes pleins d'artifices, de vanité, et sans dignité aucune (1), avaient besoin de semblables encouragemens.

Si donc l'influence des Romains et des orientaux sur la philosophie peut, en quelque sorte, être estimée égale, cependant les uns y apportèrent un esprit bien différent de celui des autres. Les Romains, non seulement n'offraient aucune garantie de développement scientifique aux Grecs, mais leur caractère ne pouvait pas même donner à leurs maîtres un grand attrait pour les idées philosophiques nouvelles ; car toute leur tendance était en dehors des régions que la philosophie se plaît à parcourir dans son essor le plus élevé. Seulement la tendance des Romains à former une organisation juridique de la vie civile, put exercer quelque influence sur les questions particulières

(1) Par exemple, *Cic. ad Quint. fr.*, I, 22.

de la morale. Mais en cela ils étaient aussi beaucoup plus rapprochés des Grecs que les orientaux ; car déjà les derniers stoïciens, comme nous l'avons dit précédemment, s'étaient soigneusement occupés de ce problème ; en sorte que l'on peut dire que, grâce à la direction des Romains vers la vie civile pratique, les recherches philosophiques furent conduites d'une manière plus spéciale encore aux détails de la morale, qu'elles ne l'avaient été auparavant. On ne peut donc s'attendre à ce que l'esprit romain fournisse un élément fécond pour le développement de la philosophie. Cependant l'instruction philosophique que les Grecs donnèrent aux Romains ne fut pas sans influence sur la forme que prit la philosophie à cette époque. Elle se prêta par là de plus en plus à une tradition durable ; alors seulement elle devint une doctrine toute d'école et une affaire d'érudition, tandis qu'auparavant elle avait été le résultat d'une vie animée d'un mouvement intellectuel. A la vérité, nous avons déjà vu que l'ancien esprit créateur s'était insensiblement affaibli dans les écoles des philosophes ; mais cependant il y avait encore en eux une certaine activité qui savait introduire une nouvelle façon de penser dans l'ancienne forme de la doctrine : ce qui n'est vrai, du reste, que des principales écoles de philosophie, et ne peut pas même s'entendre de la fausse philosophie des épicuriens, car elle ne contint presque jamais rien que d'antique. Mais nous trouvons chez les péripatéticiens mêmes un changement de formules qui indique bien aussi un changement dans la pensée, et une morale faible dans leurs ouvrages, jusqu'à Cratippe. La nouvelle académie, à formes constamment mobiles, pénétra dans l'ancienne, et nous pouvons suivre avec certitude le développement de l'école stoïque jusqu'au temps de Cicéron. Mais avec l'influence des Romains, il en fut un peu autrement. Quand ils vinrent se faire instruire par les Grecs, ce n'étaient pas les Grecs d'alors, race profondément méprisée, qu'ils vénéraient comme des maîtres ; c'était la fleur de l'ancien temps, dont la tradition énor-

gueillissait les Grecs savans de l'époque, et que les Romains voulaient apprendre à connaître par leurs successeurs dégénérés. Les philosophes dûrent donc être par là ramenés aux fondateurs de leurs écoles; il était donc moins question de trouver du nouveau que de rétablir l'ancien dans sa pureté native, et de se l'approprier du mieux possible. Il était difficile, en effet, de faire quelque chose de mieux alors. Une des principales occupations des philosophes de l'école fut donc de lire et d'expliquer les ouvrages des philosophes anciens; philosophes et grammairiens rivalisaient de zèle pour répandre ces ouvrages, pour séparer l'authentique de l'inauthentique, pour les disposer dans un ordre déterminé de manière à les pouvoir lire, et pour en expliquer le sens. De cette manière, les écrits de Platon et d'Aristote particulièrement furent l'objet de savantes recherches dans les écoles de philosophie académiques et péripatétiques. Dans l'école stoïque, on avait un respect particulier pour les trois chefs les plus anciens; cependant il s'y fit encore un développement plus actif que dans les autres écoles, parce que la sévérité morale qui s'y était développée convenait au sens des Romains et à l'époque. Dans cette espèce d'occupation savante de la philosophie, fut insensiblement fixée une certaine somme générale de résultats, qu'une école ou une autre réclamait comme sa propriété; les disciples s'appropriaient les principaux points de doctrines comme une courte esquisse des opinions qu'ils avaient étudiées, et qui passaient comme opinions dans la vie. Quelques uns de ces points furent bien encore controversés, mais plus pour l'école que pour la vie. Ces disputes avaient plutôt pour mobile l'exercice de la pénétration, afin de montrer la supériorité de son savoir ou de son jugement, qu'un véritable amour pour la science. Quand une fois les doctrines des différentes écoles se furent ainsi délimitées mutuellement, elles furent sans doute constamment disposées à se mesurer entre elles; mais on savait déjà que ces sortes de luttes n'aboutissent à rien. On convint que la diversité des opi-

nions tient à la différence du point de vue de la question, à la manière différente de voir les choses, que telle ou telle école avait embrassée une fois pour toutes. Les principes des doctrines ne furent plus tirés de la réflexion pour en former la science; en philosophie comme en politique, on s'attachait à un chef, on embrassait un parti.

Il était naturel qu'avec cette manière savante de faire de la philosophie, le retour à l'antique dut se fortifier de plus en plus; car l'érudition en général remonte volontiers à l'antique, et rien n'était plus commun, particulièrement chez les Romains, depuis la chute de la république. De là la réapparition de plusieurs espèces de philosophies déjà oubliées et déchues. A la vérité, les principaux rôles étaient encore joués par les quatre sectes qui, dans les temps antérieurs, avaient déjà eu la plus grande importance, les académiciens, les péripatéticiens, les stoïciens et les épicuriens; mais à côté d'elles se représentaient aussi la philosophie d'Héraclite, celle des pythagoriciens, des cyniques et des sceptiques. Les cyniques et les sceptiques sont les seuls de cette dernière série dont nous nous occuperons ici; car le renouvellement de la philosophie d'Héraclite ne se présente que sous un point de vue très étroit, et les néo-pythagoriciens se rattachent par ce qu'ils ont de plus important, comme on l'a déjà dit, aux directions mystiques de la philosophie grecque orientale. Au contraire, les nouveaux cyniques furent le fruit de l'inclination qui favorisait alors le stoïcisme, de la même manière que nous avons déjà trouvé antérieurement un élément cynique dans la doctrine des stoïciens. Ce fut particulièrement le côté pratique de cette doctrine qui attira et qui fut mis en relief par le mélange de l'esprit romain avec la philosophie grecque, quoique le cynisme n'eût pas un grand succès parmi les Romains, par la raison qu'il dut s'opposer aux raffinemens des mœurs des grands de Rome, qui seuls s'occupaient de philosophie. Mais la philosophie sceptique, quoique peu d'accord avec l'esprit romain, résulta cependant aussi de l'état de la philosophie, telle

qu'elle s'était modifiée dans son rapport avec l'esprit romain. Car il est clair que la manière antérieurement reçue de traiter la philosophie des différentes écoles, en les regardant comme autant de points de vue divers du monde et de la vie, était singulièrement propre à faire naître une façon de penser sceptique. Mais si elle ne suivit pas les formes de la nouvelle académie, se rattachant plutôt à l'ancien scepticisme, c'est que, d'une part, la nouvelle académie elle-même avait subi une transformation et était retournée à Platon; et que, d'un autre côté, elle s'était rapprochée de la doctrine stoïque. Une autre raison encore, c'est que le nouveau scepticisme ne put se rattacher à aucune des quatre principales écoles de philosophie, mais fut le résultat d'une comparaison savante de toutes les opinions de l'école.

Du reste, il est à peine besoin de faire remarquer que dans cette philosophie scolastique savante, telle qu'elle s'était formée alors, il était presque inévitable qu'une tendance éclectique se développât parallèlement. Quoique, dans le sentiment de sa faiblesse, on ait renoncé à l'invention dans les sciences, on ne se laisse pourtant pas enlever facilement la liberté de juger, qui s'opère dans le choix d'opinions scientifiques déjà toutes formées. Ce choix varie suivant les différens caractères individuels des hommes; s'ils ne se guident pas simplement par un rapport fortuit avec leur maître et à sa philosophie, alors c'est une inclination personnelle qui les détermine à s'attacher de préférence à telle ou à telle secte. Mais on ne s'attend pas assurément à les voir en tout point suivre la doctrine de cette secte; car les inclinations des hommes ne peuvent jamais être parfaitement d'accord entre elles; on suit plus volontiers un parti dans un point ou pour certaines affaires, et dans un autre point ou dans d'autres affaires, un autre parti. Ce qui arrive d'autant plus facilement que l'on a moins scruté par soi-même le point de vue de l'école, que l'on y tient avec une persuasion moins pleine. Il est de la nature d'un tel choix parmi les opinions déjà déve-

loppées, que l'enchaînement scientifique y soit particulièrement négligé, et que les idées y soient travaillées d'une manière lâche et décousue. On se contente du vraisemblable et de ce qui paraît naturellement à l'un autrement qu'à l'autre. Si cependant l'on se livre à quelque examen, on se fie beaucoup moins à soi-même qu'au jugement de l'opinion commune, à la manière de voir qui prévaut généralement dans la vie du siècle. C'est là peut-être le plus grand service de cette philosophie éclectique. Elle compose en quelque sorte la conscience de ce que la tendance de la vie rationnelle commune demande de la philosophie; elle s'oppose à la fausse interprétation qu'une philosophie partielle, insuffisante, est portée à laisser passer sur le sentiment des besoins qui nous poussent à philosopher, et parvient ainsi quelquefois à une modération de résultats qui est rarement atteinte par les plus grands philosophes. Mais sans doute qu'elle est incapable de consistance, sa modération n'étant due qu'à sa faiblesse. Elle cherche à éviter les excès; elle craint de suivre une direction exclusive de la pensée, une manière partielle de saisir un principe et de le pousser à sa dernière conséquence: et pourtant ce sont les tendances diverses, les manières exclusives de concevoir qui la font être, en sorte qu'elle porte dans son sein son propre ennemi. Sa modération n'est donc digne d'éloge qu'autant qu'elle transmet cependant aux âges futurs une opinion qui peut être favorable à la recherche scientifique. Elle cherche à recueillir sans peine les fruits des siècles passés; mais nulle possession intellectuelle sans travail. Le résultat de l'influence romaine sur la philosophie fut donc un mélange des différentes doctrines, et il n'était pas facile d'empêcher de naître l'opinion que les disputes des écoles, de celles du moins qui avaient quelque affinité entre elles, ne pouvaient rouler que sur des points de peu d'importance, et qu'elles pouvaient très bien se terminer par un accommodement. Déjà nous avons trouvé des traces de cette opinion dans l'école stoïque et dans la nouvelle école

académique. Il y avait cependant une raison qui pouvait empêcher tout développement vital dans la philosophie romano-grecque ; car puisqu'on ne s'y occupait que d'une manière érudite des écrits des anciens philosophes, puisqu'aussi le sens historique des Romains s'y complaisait, on ne pouvait pas passer si légèrement sur les différences des doctrines.

Au contraire, dans la direction que prit la philosophie par le mélange de l'esprit grec et de l'esprit oriental, un beaucoup plus vaste champ fut ouvert au penchant d'associer l'hétérogène et de ne tenir aucun compte des plus importantes différences des doctrines. Pour espérer de pouvoir réunir l'élément grec et l'élément oriental, il fallait que la faculté de distinguer fût déjà fort affaiblie. Comment alors aurait-on dû s'opposer à la tentative de tout voir dans toutes les doctrines ? Ce n'aurait pas été très difficile peut-être dans les choses à la contemplation desquelles on avait passé toute sa vie. Les questions qui préoccupaient alors, c'étaient, comme nous le savons, les parties les plus obscures de la philosophie, dans lesquelles il n'y a pas d'exposition possible, parce que toute intuition nous y est interdite. Elles ne laissent jour qu'à des conjectures ; ce qui fait précisément qu'elles enchaînent nos regards et notre pensée, notre désir de connaître dépassant toutes les limites de la connaissance réelle. Si l'on ne trouve sur ces questions, dans les anciens philosophes, que des inductions destinées à rendre sensible l'étroite circonscription des connaissances actuelles, cependant ils avaient senti la nécessité d'employer quelquefois des expressions figurées ou mythiques pour rendre ces idées, comme d'autres fois ils ont émis là-dessus des opinions plus déterminées, qui laissent apercevoir qu'ils ne voulaient pas qu'elles fussent entendues strictement dans le sens propre. Il était presque impossible de ne pas s'apercevoir qu'il s'agit là de quelque chose qui ne peut se rendre purement par des mots, qui par conséquent, quoique pas inaccessible à la connaissance, l'est

néanmoins à la doctrine. Comme cependant l'on se sentait entraîné dans ce domaine de la recherche, on fut fort embarrassé de trouver une expression qui rendît le mystérieux de manière à pouvoir le faire reconnaître, apprécier et présenter comme un objet de culte. Les orientaux par rapport à la philosophie grecque, et les Grecs par rapport à la sagesse mythique des orientaux, éprouvèrent une égale difficulté pour rendre par la parole le mystère du divin et de son rapport avec nous; et cependant les uns et les autres étaient pressés par le besoin de l'adorer comme quelque chose d'ineffable. Plus on se voyait forcé de prendre les mots dans un sens figuré et mythique, plus l'on trouvait aussi qu'il devait y avoir lieu à une libre interprétation des doctrines des anciens philosophes, et qu'il fallait chercher au sens propre des mots une signification plus profonde; ce qui était très favorable à l'opinion, qu'au fond tous les philosophes, ou du moins les plus profonds sont d'accord entre eux, et que l'accord avait plutôt lieu aux limites les plus reculées de l'investigation que dans les recherches qui ont pour objet la diversité des phénomènes cosmiques. La dissidence d'opinions sous ce dernier point de vue fut à peu près comptée pour rien par ceux qui ne cherchaient l'essence de la philosophie que dans la révélation du divin, aussi loin qu'elle peut s'étendre, mais qui attachaient peu d'importance à la manière dont la recherche des choses du monde s'enchaîne à la connaissance du divin, et trouvaient ainsi, en dernière analyse, que toute philosophie, quelle qu'en puisse être la forme, revient à une seule et même chose, à ce que les sages les plus anciens s'étaient efforcés de découvrir, à ce qui avait été également reconnu vrai, mais seulement sous des formes diverses et à des degrés de pureté divers, par les Grecs et les Juifs, par les prêtres égyptiens, par les mages et les gymnosophistes. Ainsi s'opéra la confusion complète de toutes les doctrines, de tous les systèmes, et fut aussi par là consommée la perte de toute déterminabilité dans la science.

Un trait caractéristique de cette tendance, c'est le respect superstitieux de l'antique dans la religion, dans les mœurs, les usages et les doctrines. Plus l'on remontait loin dans le temps, plus l'on croyait approcher du divin. Dans l'antiquité était l'origine des sentimens religieux qui avaient donné naissance à toutes les religions anciennes; là par conséquent devaient aussi se trouver plus pures les tentatives pour rendre les intentions de l'antique religion; aussi long-temps qu'on ne changea pas de religion on dut s'efforcer de remonter au sens de son origine. Il est donc naturel que dans la direction suivant laquelle l'élément philosophique et l'élément religieux se mêlaient l'un à l'autre, se rencontre aussi l'inclination à remonter aux doctrines des anciens philosophes. Puisqu'on cherchait à les concilier tous et à les faire servir à une même fin, on comprend que l'on dût remplir cette tâche par une interprétation très arbitraire. Mais un excellent moyen de rendre ces interprétations croyables à soi-même et aux autres, c'était l'opinion qui se répandait de plus en plus, que tout, dans les doctrines de la philosophie grecque, était émané d'une source plus antique, savoir de la doctrine des anciens sages de l'Orient, qui remontait elle-même à un point central *unique*, à *une* révélation. Le problème à résoudre était donc de remonter à cette révélation, qui ne pouvait sans doute pas être immédiatement indiquée, d'en suivre les traces les plus éloignées, de lui rendre autant que possible sa pureté native, et de représenter toute véritable connaissance du divin comme un rayon brisé de la sagesse primitive. Un champ immense était donc ouvert aux conjectures, qui, grâce à la faiblesse de la critique historique à cette époque, ne tardèrent pas à être regardées comme des traditions certaines; différens ouvrages supposés et interpolés vinrent à l'appui de cette tendance, et l'on finit enfin par croire qu'il n'était pas impossible de remonter à une source commune de toute véritable connaissance parmi les hommes.

Si cependant cette connaissance ne devait plus être trou-

vée dans sa parfaite pureté chez les philosophes subséquens et parmi les contemporains, il devait néanmoins y avoir une unité de mesure suivant laquelle on pût juger de la pureté plus ou moins grande d'une doctrine et d'une autre. Cette unité de mesure ne pouvait se trouver que dans la manière de voir générale du temps, touchant ce qu'il faut vénérer comme divin, et ses rapports au monde; et comme cette opinion s'était formée d'un besoin religieux, les systèmes philosophiques qui semblaient favorables à l'élément religieux de la vie devaient aussi être regardés comme l'expression la plus fidèle de la sagesse primitive. Les doctrines pythagoriques et platoniques furent particulièrement distinguées sous ce rapport; on sut aussi tirer parti de celles d'Aristote. La philosophie stoïque, au contraire, quoiqu'on en eût emprunté beaucoup de choses, peut-être la plus grande partie de ses recherches particulières, fut cependant repoussée en plusieurs points, particulièrement sous le rapport de son opinion matérialiste, de son destin inexorable, de l'orgueil que la vertu inspirait à son sage; on chercha toutefois à lui emprunter son germe de vérité. Ce qui se prêtait le moins à la fusion de toutes les autres opinions, c'était la roide partialité du système atomistique; il paraît cependant que l'on citait les sentences poétiques de Démocrite et l'exemple de sa vie pour confirmer la vérité par son témoignage. Moins on trouvait de fermes appuis dans ses propres pensées, plus on cherchait à s'étayer de témoignages qu'on appréciait moins au poids qu'au nombre. On croyait devoir s'en rapporter au sentiment unanime de l'antiquité, même à celui de tous les temps, de tous les peuples, de tous les sages.

Il est à remarquer que le point de vue des choses divines et de leur rapport au monde, qui se développa dans la philosophie grecque-orientale, se distingue essentiellement des doctrines de l'ancienne philosophie grecque, mais tient étroitement aux rapports de notre période. En cherchant à remonter aux plus anciennes révélations, de

on suivait l'opinion que la manifestation de la lumière divine qui nous éclaire, nous et l'univers entier, a paru bien plus clairement au monde dans les temps anciens, mais qu'elle s'est insensiblement obscurcie par la faute de l'homme. La claire apparence de toute la vie actuelle, et toute comparaison qu'il est possible d'en faire avec le passé, semble confirmer cette opinion. Où trouver maintenant, en effet, la force créatrice de la pensée qui a produit de si grands ouvrages, qui a excité tant d'hommes à des recherches si actives? Chacun devait donc se regarder comme un disciple du passé. On était tellement dégénéré, que l'on ne pouvait pas même concevoir que les hommes eussent été autrefois inventeurs; seulement on pensait qu'ils avaient eu de meilleures traditions; que, placés plus près de leur origine, ils en avaient mieux compris le sens. Il semblait qu'il n'y eût autre chose à faire alors qu'à remonter par les traditions plus connues et plus intelligentes, quoique peu claires, des temps les plus voisins, aux révélations obscures mais fécondes des temps les plus reculés, et d'acquérir autant que possible, par les degrés intermédiaires nécessaires, l'intelligence du passé. On fut par là conduit à l'idée que le divin ne nous est connu que par une suite décroissante de révélations; et comme on jugeait cependant nécessaire de tout rattacher au divin, on pensa que c'était même une nécessité de sa nature de parcourir cette série de révélations. On ne concevait donc les hommes et le monde qu'en rapport médiat avec Dieu, qui est pour nous un être caché et impénétrable. Tel est le point de vue de la doctrine de l'émanation, qui se répandit à cette époque, mais qui était étrangère à l'antiquité grecque, point de vue qui s'était formé d'une manière de voir orientale, et qui correspondait particulièrement à la façon de penser d'alors. Il n'entrait pas du tout dans la manière de voir des Grecs, comme dans celle des Orientaux, de rattacher à l'idée de la perfection divine celle de création active. Aussi l'opinion, que l'on indique dans les temps modernes par le

nom de système de l'émanation, ne put se développer parmi eux que sous une forme très imparfaite et presque entièrement polémique. Les Orientaux, au contraire, faisaient entrer dans la philosophie un point de vue de la vie, qui fait consister le plus haut degré de contemplation dans un repos parfait. Par conséquent, ils dûrent aussi se demander comment du repos de l'être parfait a pu provenir le non-repos de l'activité cosmique; et ils dûrent chercher à résoudre cette question en disant que, dans l'émanation cosmique du sein de la divinité, Dieu reste immuable dans son essence, et qu'il laisse seulement le monde se produire autant que possible. Telle est précisément la substance de la doctrine de l'émanation, doctrine qui consiste à concevoir le monde découlant de la nature de Dieu, sans activité de sa part, écoulement qui n'est pas en Dieu, mais seulement dans autre chose. Nous avons déjà essayé de faire voir, par les idées particulières de cette époque, comment, à cette doctrine, se rattachait l'idée que les émanations devaient se propager plus loin dans une série descendante d'êtres, mais comment en général ce fut là un résultat du sentiment du mal dans le monde, le mal ne semblant pas pouvoir découler immédiatement de la substance divine. Dans le fait, cette opinion fut l'objet d'un examen qui, auparavant, n'avait jamais été très sérieux. La question de l'émanation des choses du sein de Dieu même fut beaucoup plus approfondie et déterminée qu'elle ne l'avait été jusque là.

Si cependant on dut chercher dans le sentiment du mal, dans l'éloignement de Dieu et de sa révélation primitive, un remède à la nécessité et une union plus intime avec Dieu, la voie suivant laquelle on espérait y parvenir était aussi essentiellement différente de celle que les illustres Grecs et les Romains avaient cru devoir suivre autrefois. Ce n'était pas une vie pleine de faits et d'actions, une vie de communauté politique avec les autres hommes, ni même une vie active dans le cercle de l'homme privé, que l'on recommandait; mais ces genres de vie, au con-

traire, semblaient d'un prix très secondaire aux Orientaux et aux Grecs qui avaient embrassé cette opinion. Ils ne pouvaient pas avoir une idée politique plus grande, puisqu'ils ne trouvaient pas moyen d'en faire l'application active; et comme, chez les anciens, la vie civile avait toujours eu l'avantage sur toute autre vie extérieurement active, ils dûrent donc peu estimer l'activité extérieure en général. De plus, cette opinion de la vie active tient aussi, dans la nature extérieure, à ce que la matière et le corporel n'étaient regardés que comme la limitation de l'esprit, comme le principe impur, comme la source du mal. De là l'opinion conséquente, que toute occupation relative à la nature extérieure, toute action qui la concerne, semble mettre en danger de se souiller par le contact avec le matériel. Platon cependant avait déjà dit que la manipulation de l'externe, ainsi que la spéculation qui s'y rapporte, était une occupation plus nécessaire que belle. En cela, on crut peut-être moins s'écarter de l'opinion de l'antiquité classique et de l'ancienne philosophie grecque, que si l'on eût dédaigné la voie de la réflexion scientifique, ou qu'on n'y eût du moins accordé que fort peu d'attention. Nous savons, à la vérité, que les philosophes grecs jetaient bien aussi parfois un regard peu favorable sur ceux qui cultivaient les sciences encycliques; mais cependant les plus distingués d'entre eux n'étaient point éloignés de reconnaître à ces connaissances inférieures le mérite de garantir à l'homme une véritable culture intellectuelle, qui peut très bien être regardée comme un premier pas vers la philosophie. Mais cette dignité des sciences encycliques, les Orientaux ne pouvaient pas la reconnaître; ils n'y voyaient qu'un seul côté louable, c'est qu'elles détournent l'esprit du corporel; elles ne procurent rien, elles nous accoutument seulement à éviter quelque chose. Mais cette fuite est proprement ce qui doit conduire, comme par une voie véritable, à la connaissance supérieure et à l'admission de la véritable révélation divine; c'est la fuite de toute contamination possible par la ma-

tière. La plus grande abstention possible des jouissances physiques, la parfaite mortification des inclinations sensuelles, la macération de la chair sont regardées comme l'unique moyen de parvenir au salut et à la science. On espérait que si l'œil se fermait sur le monde, si tout sens était mort aux objets sensibles, qu'on verrait, qu'on sentirait le spirituel. Les conséquences de cette opinion ne furent pas moins préjudiciables pour le progrès des sciences que pour la vie pratique. En s'éloignant de cette vie, à laquelle on ne croyait devoir se conformer que par contrainte, afin de s'élever d'autant plus haut dans sa propre pensée que l'on méprisait davantage la réalité de la vie, on ne pouvait guère estimer les sciences qui s'y rattachent. Il se forma donc une opposition entre ce qui est utile à la vie dans les sciences, ou qui doit être invariablement observé dans les idées communes de la vie, et ce qui s'en écarte et se rapporte au contraire aux limites idéales de toute science. Ces derniers élémens de la science, ce qui est devenu le transcendental des temps modernes, et qui tend à exposer les *idées* de Dieu et du monde, les philosophes dont nous parlons cherchaient à les séparer de l'élément de la première espèce, afin de l'avoir pur, tel qu'il est en lui-même. Ils introduisirent donc dans la science une division, une contradiction pareille à celle qu'ils trouvaient aussi dans la vie, où le bien et le mal, l'esprit et la matière, devaient être en lutte perpétuelle. Peut-être la chose serait-elle tolérable jusqu'à un certain point, s'ils avaient réussi à autre chose qu'à fermer les yeux en face du mauvais principe, et à se lier les mains. Et c'est cependant ce qu'ils faisaient quand ils cherchaient à mettre de côté la vie active, qui a pour objet le matériel; ils faisaient pis encore, lorsqu'ils approuvaient l'occupation aux sciences qui se rattachent à la vie pratique, comme un moyen d'en détourner. Si l'on y réfléchit, on ne peut se dissimuler alors qu'il y avait dans toute la manière de voir de ces hommes une confusion d'élémens hétérogènes.

Mais s'ils détournaient du sensible, et s'ils ne regardaient les sciences encycliques que comme un moyen d'éloigner l'esprit du faux, mais non de l'élever à la haute région de la pensée, quels moyens leur restaient-ils donc alors de connaître le vrai ? Nous avons vu quelle confiance mêlée de respect religieux ils avaient pour les traditions anciennes, comment ils cherchaient à les suivre en remontant de l'ancien au plus ancien, comment ils croyaient apprendre d'elles toutes l'esprit, et comment, par conséquent, ils jugeaient convenable de s'attacher à les comparer et à les interpréter. Cependant la lettre traditionnelle n'était pas exempte de superstition chez un grand nombre, à une époque surtout où l'on attachait une grande importance à la force secrète des mots et des signes, et à toutes les pratiques mystérieures qui avaient pour objet de semblables choses; mais la plupart de ceux qui s'étaient véritablement appliqués à la philosophie dûrent cependant s'apercevoir qu'il est nécessaire d'accorder aux anciennes traditions un esprit droit pour les comprendre, car ce serait en vain que le persifleur, l'homme frivole et léger, s'attacherait à la forme extérieure de ces traditions; il entendrait des mots, verrait des signes, sans en comprendre le sens. Elles exigeaient donc un cœur pur, une foi pieuse, le zèle et la pénétration qui doivent servir à comprendre les sentences sacrées de la philosophie et des prophètes, et avec lesquels on doit se livrer aux pratiques saintes pour en tirer l'utilité qu'on en attend. Afin donc de satisfaire à cette exigence, on crut devoir briser avec l'extériorité, pour n'apercevoir que l'essence pure de notre esprit ou de notre raison. On fut donc conduit à la purification de son être et de ses perceptions, à la contemplation intérieure que les Orientaux avaient recommandée de tant de manières différentes. Comme on cherchait à s'isoler de toute extériorité, on voulait briser l'enchaînement naturel des choses pour se placer dans un autre plus élevé ; mais comme l'un et l'autre est impossible, la conséquence naturelle de cette ten-

tative fut que l'on se paya du rêve d'un système arbitraire de représentations, qui n'exprimait en définitive que l'enchaînement de l'interne avec le monde extérieur, dans la façon de penser, enchaînement rompu par la manière de voir toute personnelle. Il est facile de comprendre qu'aucune véritable science n'était possible par cette méthode. Le monde faux et trompeur, dont on fuyait le contact impur, n'était en lui-même qu'une image délusoire produite par l'imagination, une image abstraite des convoitises criminelles dans lesquelles on se voyait plongé, mais dont on aimait mieux renvoyer la faute à l'extériorité que de la reconnaître au-dedans de soi. La vérité, qui servait de base à ces erreurs, n'avait d'autre origine que le sentiment de la faiblesse des anciens peuples et du principe entier de leur vie, ainsi que la passion de connaître le développement d'un principe supérieur et d'une vie plus forte.

Nous avons déjà fait entendre que c'est dans la religion chrétienne que le nouveau principe de vie pour toute l'humanité devait se former. Tel serait le problème d'une histoire complète de l'humanité, dont l'histoire de la philosophie n'est qu'une partie. La preuve en est, en général, en ce que tous les peuples sont l'œuvre de la religion chrétienne, dans leurs mœurs comme dans leur constitution, dans leur vie scientifique comme dans leur sentiment ; toutes choses qui ont été le point de départ des progrès qui sont consignés dans l'histoire moderne. L'histoire de la philosophie contribue aussi, pour sa part, à établir cette preuve, puisqu'elle fait voir que les progrès de la philosophie nouvelle sont dus au christianisme, et qu'ils sont essentiellement destinés à trouver à la pensée chrétienne une science qui lui soit conforme. Néanmoins, ce problème de l'histoire de la philosophie n'est point celui que nous avons à résoudre maintenant ; il ne peut l'être qu'insensiblement et en traitant de la philosophie chrétienne. Mais, dans les phénomènes dont nous avons à nous occuper au sortir de la philosophie ancienne, nous ne pouvons que trouver une introduction à la pensée

chrétienne, qui s'exprime par le besoin violent de connaître quelque chose de mieux que ce qui est offert par le présent Mais sans doute que ceux des païens qui éprouvaient un si vif désir, se méprirent dans les moyens de remédier à l'infirmité de leur temps; ils virent le bien, non pas dans le futur, mais dans le passé qui contenait la fleur des anciens peuples; ils cherchèrent leur salut dans les révélations anciennes; de là la persévérance dans l'ancienne superstition, dans l'ancienne idolâtrie, la foi aux anciens usages et à l'expiation par des sacrifices extérieurs; de là la lutte impuissante contre la force des sentimens nouveaux et de la direction nouvelle de la vie, que l'on espérait pouvoir livrer avec succès en mêlant la pensée philosophique aux pressentimens religieux de l'antiquité. Et là même où régnait l'espoir d'une révélation future plus parfaite, on ne la concevait que de la manière antique, c'est-à-dire comme une révélation nationale, avec retour de l'ancien éclat et de l'ancienne domination du peuple. La philosophie ancienne, les sentimens anciens n'avaient pas encore appris à répudier l'antique nationalité comme principe de philosophie et de sentiment.

Cependant ce besoin était une préparation au christianisme. Le développement de la philosophie dans laquelle s'exprima cette préparation approchait plus du but de cette période, tel que nous l'avons fait connaître précédemment, que le développement de la philosophie gréco-romaine; aussi la première dura-t-elle plus que la seconde. Par son combat contre le christianisme, la philosophie ancienne devint donc une philosophie véritablement païenne; mais, sous cette forme même, elle fut obligée de rendre hommage à la vérité de la tendance chrétienne, puisqu'elle se convertit dans le fait en une caricature du christianisme. Cependant elle réunit de bonne heure tous les mouvemens philosophiques qui étaient résultés de la fin des anciens peuples; et déjà, au commencement du troisième siècle, elle avait acquis une prépondérance décisive sur toutes les autres espèces de

philosophies. A cette époque, la littérature romaine était déjà tombée, et naturellement aussi avec elle, la philosophie gréco-romaine. Plus la cité romaine perdait de son caractère romain, plus en général pouvait prendre de crédit l'opinion que c'était dans la haute antiquité qu'il fallait chercher la fleur des peuples et la véritable révélation. Cependant les Romains ne pouvaient pas naturellement incliner aussi facilement à cette opinion, puisque leur prospérité était trop récente, et que les récits de son origine avaient pris un caractère trop historique pour qu'ils dussent se payer de rêveries mythiques. Tout ce qui restait de force des anciens peuples ne se défendait donc plus que par opposition à la religion chrétienne.

Nous avons suffisamment fait connaître les circonstances parmi lesquelles se développa la vie philosophique de la période que nous avons devant nous. Il ne sera donc pas difficile de trouver, pour notre exposition, une division qui nous semble d'accord avec les faits. Au commencement du troisième siècle après J.-C., il s'opère, dans la période qui nous occupe, un phénomène très remarquable. L'opposition entre l'esprit romain et l'esprit oriental, et celle entre les différentes écoles philosophiques grecques, se représente à cette époque. Stoïciens et épicuriens, sceptiques et cyniques, et tous autres de quelque nom qu'on veuille les appeler, ne donnent dès maintenant presque aucun signe de vie; seulement la philosophie aristotélique et la platonique sont toujours estimées et sont le plus souvent traitées comme des doctrines homogènes, en sorte que l'on ne remarque de prédilection pour l'une ou l'autre école que tantôt par-ci, tantôt par-là, et quelquefois aussi dans la polémique. Cette opposition n'a cependant qu'une importance secondaire; à la place de la rivalité des différentes écoles de philosophie, se présente, au contraire, celle du paganisme et du christianisme; et quand le paganisme s'arme péniblement de toute la puissance de la civilisation philosophique ancienne, autant qu'elle lui paraît utile pour combattre le

christianisme, et que la philosophie ancienne se relève, il ne faut pas se dissimuler l'importance exagérée de ce dernier effort. Elle fait entendre sa voix avec force, avec une ardeur de jeunesse toute naturelle, il est vrai ; ardeur qu'on reconnaît à un perfectionnement plus profond de la philosophie, qui donnait un enchaînement plus ferme, en appliquant un sens large aux résultats isolés et sans enchaînement logique de la philosophie gréco-orientale précédente. Mais c'était plutôt là le vol d'une fantaisie courageuse qui peignait en beau le passé et l'importance de la philosophie, que la vue réfléchie de l'essence de la philosophie ancienne ; c'était plutôt une convulsion qu'une véritable force qui poussa à ce développement de la philosophie néoplatonicienne, et qui s'abîma aussitôt dans la subtilité sophistique et dans la superstition.

Cette période se divise donc en deux grandes époques, dont la première se subdivise en deux parties essentiellement différentes, mais contemporaines, l'histoire de la philosophie gréco-romaine et l'histoire de la philosophie gréco-orientale. Presque à la même époque, la philosophie grecque se répand à l'orient et à l'occident. Cependant nous nous occuperons d'abord de la philosophie gréco-romaine, tant parce qu'elle se rapproche très fort, quant au caractère, de la philosophie grecque antérieure, que parce qu'elle meurt aussi plus tôt que la philosophie gréco-orientale, qui n'est à cette époque que la préparation au développement plus brillant de sa direction dans l'école néoplatonicienne. Confondre ces deux directions dans la philosophie du temps suivant, serait méconnaître la différence de leur caractère et de leur importance. La philosophie gréco-romaine, pour la caractériser d'un seul mot, pourrait être définie : un éclectisme savant avec prédominance de l'inclination pour la pratique. La philosophie gréco-orientale affecte à la vérité l'érudition, mais elle est bien éloignée du sens historique qui cherche à saisir les différences ; le point de vue mystique qui la domine tend à attirer tout ce qui n'est pas décidément con-

traire dans cette indéterminabilité de circonscriptions nébuleuses. La philosophie gréco-romaine nous révèle donc la chute de l'esprit philosophique, du côté par lequel s'ossifiaient en lui, comme dans un corps courbé sous le poids des ans, tous les membres de sa vie passée. Toutes les doctrines se changent pour elle, tantôt plus, tantôt moins, en formules arides, en une lettre morte. La philosophie gréco-orientale, au contraire, nous présente l'image d'une dissolution insensible des formes compactes de la culture intellectuelle, d'une fermentation indéterminée, que nous avons comparée au passage d'un corps vivant à l'état de pourriture et de corruption.

Pour ce qui est de l'exécution des détails dans les divisions indiquées, la première nous occupera particulièrement sous le point de vue de son défaut de mouvement et de progrès. La philosophie gréco-romaine ne laisse guère apercevoir que la forme morte de l'érudition, et par cette raison notre histoire devra, bien malgré nous, presque prendre la forme d'une histoire littéraire; car le plus souvent nous n'aurons qu'à faire voir comment la philosophie grecque se propagea chez les Romains, quelle y fut l'inconstance de sa fortune, et comment elle se prêta en quelque sorte au caractère des Romains, sans cependant acquérir pour cela un développement plus étendu. La plupart des écrivains philosophes qui appartiennent à cette partie de notre histoire sont perdus; nous ne trouvons sur eux que des documens sans liaison, quelquefois nous n'en pouvons guère dire que le nom, ou peu de chose de plus concernant leur destinée externe. Nous ne savons d'un grand nombre qu'ils appartenaient à telle ou telle secte, que parce qu'ils jouèrent en outre un rôle dans l'histoire pleine d'intérêt de leur temps. Aussi les hommes dont les écrits philosophiques nous sont restés ont dû cette faveur du sort, quelquefois moins à la grande influence qu'ils exercèrent sur la philosophie de leur temps, qu'à l'importance qu'on attachait à leurs ouvrages sous le point de vue de la littérature romaine, des scien-

ces particulières, des mœurs ou de l'histoire contemporaine. Cependant nous ne pourrons pas les omettre complétement, parce qu'ils ont contribué à la propagation de la philosophie, à la manière dont elle a été transmise aux temps suivans et à l'influence qu'elle a exercée sur les sciences particulières et sur la vie. De plus, cette partie de notre histoire se divise en une multitude de détails, puisque, comme on l'a remarqué, les écoles particulières se propagèrent sans exercer les unes sur les autres une influence vivifiante. Il en fut de cette époque à peu près comme dans les premiers temps de la philosophie grecque, où les différentes écoles se développèrent parallèlement sans s'entendre; seulement, les raisons de ces phénomènes semblables furent différentes suivant les temps. Car, dans l'ancien temps, c'était la fougue juvénile des forces, le défaut de point de vue général sur le domaine entier de la science et celui de moyens propres à en donner une intelligence facile; mais maintenant c'est le défaut de force d'invention qui tient divisées les écoles. La conscience de ce défaut apparaît de la manière la plus décisive dans l'école sceptique, dont le plus grand art consiste à mettre en opposition les différentes opinions des écoles, et à soumettre leurs preuves à une unité de mesure traditionnelle, sans se mettre le moins du monde en peine de la vérité propre à l'une et à l'autre opinion. Le mode de philosopher de cette école est très clairement celui de l'érudition; c'est pourquoi nous croyons aussi convenable de terminer la première partie de la première époque par l'exposition des doctrines de cette école, pour passer ensuite à la philosophie gréco-orientale. Pas d'opposition plus forte que celle entre les sceptiques et les précurseurs des néoplatoniciens. Les premiers cherchent à opposer les unes aux autres, aussi directement que possible, les différentes opinions des philosophes, puisqu'ils s'attachent presque exclusivement à des contradictions dans la forme extérieure ou dans les mots, et qu'ils cherchent en-

core à subtiliser. Les seconds, au contraire, voulaient fondre ensemble les opinions les plus antipathiques, puisqu'ils s'efforçaient de pénétrer jusqu'à leur idée mère, jusqu'à leur sens le plus profond, et émoussaient ainsi souvent les pointes des contradictions. Les premiers laissent subsister les anciennes pratiques de l'idolâtrie, parce que leur entière absence d'opinion semble les avoir portés à suivre dans la vie extérieure la manière de penser ordinaire; mais ce n'est justement que l'extérieur de la religion qu'ils conservent; ils n'entendent pas faire par là une exception à la philosophie. Ceux-ci, au contraire, se jettent avec le plus grand zèle dans la religion; ils attachent à ses pratiques une plus grande importance, mais au fond ils en changent le sens, et déposent dans toute forme religieuse, ayant un caractère développé, son point de vue philosophique général. Quand les sceptiques de ce temps rejettent la philosophie ancienne, leur intention n'est cependant pas de rejeter par là toute la civilisation des siècles passés, mais ils n'en veulent prendre que ce qui sert à la vie pratique, les arts utiles; la philosophie gréco-orientale, au contraire, fait peu de cas de ces arts et n'estime que la philosophie et la science des anciens, qu'elle élève au-dessus des opinions ordinaires de la vie. C'est ainsi qu'à cette époque l'antique civilisation se décompose en ses différens élémens: on ne la possède plus que dans ses directions particulières isolées; on ne sait ni comprendre ni s'approprier l'enchaînement de ses parties.

Mais dans ce développement de la philosophie gréco-romaine, nous pourrons encore distinguer deux côtés, suivant que l'un ou l'autre élément qui s'y trouvent mêlés, la tradition savante ou la tendance pratique, a la prépondérance sur l'autre. L'influence de l'esprit s'annonce à nous de la manière la plus sensible, par la prépondérance du sens pratique; elle s'exprime particulièrement dans l'inclination pour la doctrine stoïque, avec laquelle l'école cynique a de grands rapports de consanguinité. Par la raison précisément que cet esprit romain pénètre

vivement le commencement de notre période, mais qu'il languit ensuite de plus en plus et finit par mourir, nous aurons à considérer d'abord ce côté de la philosophie gréco-romaine. Le caractère romain n'a pas, au contraire, une part aussi décisive dans la domination de la philosophie traditionnelle savante; c'est pourquoi cette philosophie ne se rencontre pas aussi exclusivement dans les contrées où domine l'élément romain; les Orientaux y mettent aussi du leur. C'est précisément cette partie que nous pouvons le moins suivre et discerner. L'issue de cette direction doit se chercher dans l'école sceptique, comme on l'a déjà dit.

Mais si, dans la seconde partie de notre première section, nous avons à considérer à sa première apparition et sous son aspect fragmentaire, la philosophie gréco-orientale, tant qu'elle marche de front avec la philosophie gréco-romaine, nous ne pourrons pas nous dispenser d'entrer encore une fois dans le domaine ténébreux des doctrines orientales. Car les Orientaux ne s'étant pas simplement montrés capables d'apprendre la philosophie comme les Romains, mais y ayant eux-mêmes ajouté quelque chose de nouveau, nous devons en rechercher l'origine. A supposer, comme le veulent quelques uns, que les Orientaux, uniquement excités par les Grecs, se soient fait une doctrine philosophique; soit au contraire qu'ils soient eux-mêmes parvenus à une opinion de ce genre; soit enfin, comme d'autres l'affirment, que tout ce qu'on a donné pour la philosophie des Orientaux en porte mal à propos le nom, toujours est-il qu'on ne peut nier, rapt iculièrement depuis que les nouvelles recherches ont jeté quelques lumières sur l'Inde, qu'il n'y ait parmi les Orientaux une doctrine qui peut tout aussi bien prétendre au nom de philosophie que les doctrines de Démocrite ou d'Épicure, par exemple. Et il est très vraisemblable que cette espèce de doctrine philosophique avait déjà commencé à se développer à l'époque où l'esprit oriental commença à exercer une influence sur la

philosophie grecque, et qu'elle donna une impulsion, quoique peut-être pas immédiate, à la philosophie gréco-orientale. Nous nous trouvons donc dans la fâcheuse position, relativement à la philosophie orientale, de ne pouvoir ni la tirer de ses premières sources, ni puiser nos documens de traditions étrangères suffisantes. Au moins si nous pouvions, suivant des données certaines, faire connaître la cause de l'alliance de cette philosophie avec la philosophie grecque! Mais tout ici est dans la même obscurité où nous nous trouvons en général quand il nous arrive de nous représenter le développement historique de l'antiquité orientale, quant à sa vie intérieure. Nous aurions donc volontiers désiré qu'il nous eût été libre d'omettre complétement cette partie de notre ouvrage, ou de l'abandonner entièrement à des mains étrangères. Mais le premier parti ne pouvait être pris, tant à cause des autres qu'à cause de nous : ce n'aurait été là qu'une puérilité; nous aurions été comparables à l'enfant qui, lorsqu'il entrevoit quelque chose à la faveur d'une lumière incertaine, saisi de crainte, ferme les yeux pour ne pas voir. Quant au second parti, il ne nous a pas été possible de le prendre, parce que les travaux des Orientalistes sur la philosophie orientale, jusqu'ici, ou n'ont produit qu'une masse de matériaux informes, ou n'ont abouti qu'à des ouvrages exécutés avec trop peu de critique dans l'emploi des matériaux qui leur tombaient sous la main, pour que nous puissions compter avec une parfaite sécurité sur leurs recherches. La plupart travaillant sur des données fournies par une tradition incertaine, ou ne mettant que des fragmens de l'histoire sous un jour plus clair, on dirait qu'ils apprennent à tenir d'une main novice la règle d'un système historique clair, telle que nous la voyons dans l'histoire de l'Occident. Il ne nous reste donc qu'à recueillir nos propres forces pour donner une exposition aussi fidèle que possible de ce qui, dans la pensée orientale, s'est efforcé de prendre une forme philosophique. Ce sera donc, dans notre histoire

de la philosophie grecque, comme une intercalation que pourra passer quiconque croit avoir par lui-même une connaissance suffisante de la pensée orientale et de l'influence qu'elle a pu exercer sur la philosophie grecque. Le reste de la seconde partie de notre section sera facile à diviser, quoique l'enchaînement n'en puisse pas toujours être indiqué avec une parfaite lucidité, à cause des traditions fragmentaires qui pourraient bien encore avoir leur raison dans une suite interrompue d'événemens. Il se divise de lui-même, suivant nous, en deux parties, suivant qu'il s'agit de faire voir, d'un côté, l'influence de la philosophie grecque parmi les Orientaux formés à la manière grecque; et d'un autre côté, comment les Grecs furent influencés par la philosophie orientale et comment leur philosophie prit une autre direction. Ces deux parties semblent se présenter séparément dans le temps; du moins nous trouvons chez les Orientaux qui avaient reçu la culture grecque, une inclination prononcée pour cette espèce de mélange de façons de penser qui nous occupe ici, avant que pareille chose se présente chez les Grecs; ce qui pourrait aussi fournir un argument par analogie en faveur de l'opinion, que les Orientaux purs avaient déjà auparavant une culture philosophique semblable.

L'inclination des Grecs pour la façon de penser orientale nous conduit donc à notre seconde section, elle en est la transition naturelle. Car nous trouvons dans cette deuxième section l'élément oriental et l'élément grec si mêlés, que le tout qui en résulte prétend extérieurement au caractère absolument grec. Nous aurons à remarquer un enchaînement plus suivi que dans la première; aussi est-elle plus féconde en documens historiques et en pensées philosophiques, ou du moins en tentatives pour placer sous un nouveau jour les problèmes de la philosophie. Les sources de l'histoire, tant externe qu'interne, de la philosophie de cette époque sont aussi plus abondantes; car la philosophie des Grecs reprit alors, en rentrant dans la voie du développement, une position plus impor-

tante et plus saillante ; elle eut à rendre un combat qui, à cette époque, agitait le monde ; elle dut chercher à se montrer le digne adversaire du christianisme. La conscience de cette nécessité, la tentative de mettre sous un jour favorable la religion des peuples anciens, l'effort fait pour satisfaire, au moyen de l'ancienne civilisation, le besoin religieux qui se faisait alors généralement sentir, la chaleur que le sentiment religieux communiquait aux travaux philosophiques, tout cela anima et fortifia quelque temps l'école néoplatonicienne. Dans son histoire, nous verrons donc sans doute l'ancienne philosophie dans une sorte de contact tel avec le christianisme et la littérature chrétienne, qu'il pourrait sembler douteux s'il ne vaudrait pas mieux dès ce moment considérer l'histoire de la philosophie ancienne et de la philosophie chrétienne, en même temps que de traiter chacune séparément comme nous l'avons fait. Cependant plusieurs raisons, qui ont bien leur poids, nous confirment dans notre résolution. D'abord le désir d'exposer de suite, et par là le plus purement possible, l'influence des idées chrétiennes sur la philosophie ; ensuite la considération que cependant la prise en considération du christianisme par la philosophie néoplatonicienne n'est purement qu'extérieure, qu'elle ne s'en approprie que ce qui semble déjà se trouver dans l'antique esprit grec, romain et oriental, qu'elle n'en attaque que ce qui est à la surface du phénomène, l'humilité de sa forme, qui était opposée à l'orgueil et à l'éclat de l'ancienne civilisation, sans se douter du sens profond que recouvre cette forme sans apparence. Enfin, ce qui nous détermine également, c'est que cependant le premier développement de l'école néoplatonicienne jusqu'à Plotin semble presque n'avoir fait aucune attention au christianisme, mais seulement en avoir éprouvé l'influence qui était le résultat du mouvement général des esprits dans le sens religieux ; et que la propagation de toute l'école néoplatonicienne dépend de ce premier développement. On peut dire avec beaucoup plus d'assurance que les commencemens de la philosophie

néoplatonicienne ont plutôt influé sur la philosophie chrétienne, que les commencemens de la philosophie chrétienne sur la philosophie néoplatonicienne. Nous n'aurons donc, dans l'histoire de notre deuxième section, aucune occasion d'abord de supposer quelque chose de la philosophie chrétienne; on se borne alors à faire connaissance avec le phénomène extérieur du christianisme, à la manière dont il se répand, et à ce qu'on peut réclamer sur un point ou sur un autre. Mais il était dans la nature des choses que le christianisme, avec ses opinions et ses tendances, exerçât, par la suite des temps, son influence sur la philosophie. L'étendue de cette influence sur la vie des anciens peuples, en général, devait être suivie de l'étendue de son influence sur la philosophie; et comme cette lumière augmentait de plus en plus, elle dut enfin faire disparaître toute la philosophie païenne. Nous ne pouvons donc pas être étonnés que le néoplatonisme se soit de plus en plus affaibli par l'action continue du christianisme, et que la nature même des disputes qui eurent lieu au sein de l'église chrétienne, disputes que favorisait une dialectique formelle qui se perdait dans de subtiles questions, n'ait contribué à ce que dans l'école néoplatonicienne on s'appliquât, plus qu'on ne l'avait jamais fait, à l'étude des ouvrages d'Aristote.

Avant d'entrer dans les détails, nous avons encore quelque chose à dire en général sur la propagation de la philosophie à cette époque. Pendant toute la seconde période, Athènes fut le siége principal de la philosophie. A la vérité, durant cette même période, des ramaux des écoles philosophiques s'étendirent quelquefois dans d'autres cités grecques, particulièrement vers la fin. Lorsqu'ensuite la philosophie était déjà enseignée dans beaucoup d'endroits en Asie et en Égypte, quelques uns des principaux philosophes allèrent à Rome, à Rhodes, à Alexandrie, pour y établir le centre de leur action philosophique; mais cependant l'ancienne réputation d'Athènes, d'être le siége de la philosophie, n'était point encore entièrement passée. Elle ne fut

ébranlée jusque dans ses fondemens qu'à l'époque qui nous occupe, quoique l'ancienne tradition de cette renommée attirât toujours à Athènes des maîtres et des disciples en philosophie, et qu'une vie nouvelle fût ainsi rendue de temps en temps à l'école d'Athènes. Les rapports extérieurs avaient naturellement en cela la plus grande influence, parce que les mobiles externes que les hommes puissans mettent en jeu, que ces mobiles soient bons ou mauvais, agissent avec d'autant plus de force que la vie interne est plus faible. Cependant ces mobiles ne peuvent dominer, et moins encore vivifier la philosophie; seulement ils trouvent prise çà et là sur sa forme extérieure, et il se forme un résultat moyen qui tient des mobiles internes et des mobiles externes. L'esquisse générale de la période qui se présente devant nous ne sera peut-être pas sans quelque intérêt.

Trois cités particulièrement jouent un rôle important dans l'enseignement de la propagation de la philosophie à cette époque, Athènes, Rome et Alexandrie. Chacune d'elles a vu sa fortune inconstante. D'abord Athènes, au commencement de cette période, fut abattue par la conquête qu'en fit Sylla. Ce qui semble avoir beaucoup contribué à faire déserter Athènes par les maîtres les plus célèbres alors en philosophie, qui transférèrent le siége de leurs écoles à Rome, à Alexandrie et à Rhodes, ainsi que nous l'avons dit du stoïcien Posidonius et des académiciens Philon et Antiochus. Depuis que les principaux Romains voulurent avoir à leur suite des philosophes grecs, depuis surtout qu'il se fut établi des écoles de philosophie par toute l'Asie-Mineure, l'Égypte, l'Afrique romaine et l'Europe, Athènes dut perdre une grande partie de l'importance qu'elle avait eue pour l'enseignement de la philosophie. Il y avait à cette époque des écoles de philosophie dont la réputation dépassa quelquefois celle d'Athènes. C'est ainsi qu'elle n'avait à montrer aucun stoïcien de renom, tandis que la secte stoïque avait son siége principal à Rhodes, où Posidonius, et plus tard son disciple Jason, ensei-

gnaient (1). Les Romains envoyèrent quelque temps leur jeunesse à Marseille, dans les Gaules, pour la former à l'éloquence et à la philosophie (2). Cependant Athènes était encore, dans les derniers temps de la liberté romaine, le siége principal des sectes philosophiques, et le lieu où la plupart des Romains allaient acquérir des connaissances philosophiques. C'est là qu'au temps de Cicéron, florissait l'école d'Épicure sous Phèdre et Patron (3), l'académie sous Antiochus et sous son frère Ariste (4), et un peu plus tard l'école péripatétique sous Cratippe (5). Cependant toutes ces sectes semblent être tombées vers ce temps à Athènes; à la vérité, il y a toujours beaucoup de maîtres et de disciples, mais on n'entend presque plus rien dire d'eux, et rien d'important. La violence des temps fut sans doute préjudiciable aux écoles d'Athènes (6). Les empereurs du premier siècle ne semblent pas leur avoir été favorables. Mais lorsque Adrien monta sur le trône, les rhéteurs et les philosophes d'Athènes eurent aussi leur part de la libéralité qu'il exerça en général envers les savans. Un grand nombre reçurent des présens; il fonda aussi une bibliothèque à Athènes (7). Ses successeurs, Antonin-le-Pieux et Marc-Aurèle, ne furent pas moins favorables à cette ancienne capitale des sciences. Ils payèrent largement des maîtres de rhétorique et de philoso-

---

(1) *Suid.* s. v. Ἰάσων.

(2) *Strab.*, IV, p. 290, *ed. Tauchn.*

(3) *Cic. ad div.*, XIII, 1; *De fin.*, V, 1.

(4) *Cic. ad Att.*, V, 10; *Ac.*, I, 3; *De fin.*, V, 3; *Tusc.*, V, V, 8; *Brut.*, 97; *Plut. v. Brut.*, 2, où se lit mal à propos Ariston.

(5) *Cic. ad div.*, I, 3; XII, 16; XVI, 21; *De off.*, I, 1.

(6) Nous savons quelque chose de semblable de l'école d'Épicure. *Cic. ad div.*, XIII, 1. On voit par là que les Romains exerçaient déjà auparavant une influence sur le sort des écoles de philosophie.

(7) *Pausan.*, I, 18.

phie de leur choix (1), réglement qui fut maintenu sous les empereurs suivans, et qui avait une force légale (2). Il y eut donc un établissement consacré expressément à l'enseignement de la philosophie, où les quatre sectes principales, celles des platoniciens, des péripatéticiens, des stoïciens et des épicuriens, avaient chacune deux maîtres qui recevaient un salaire de leurs élèves, indépendamment du traitement considérable affecté à leurs chaires (3). Nous dirons mieux en sa place l'influence des circonstances qui suivirent et de l'esprit du temps sur cet établissement, quand nous aurons jeté un coup d'œil sur Rome et Alexandrie.

Le mélange de la pensée grecque avec la pensée romaine et orientale dut naturellement exercer la plus grande influence sur cette décadence des écoles d'Athènes, que nous avons déjà remarquée. Rome et Alexandrie devinrent ainsi quelque temps les deux villes où la philosophie fut le plus cultivée et avec le plus de succès. Rome, devenue le centre de la domination du monde, attira de toutes parts dans son sein des maîtres de philosophie. Cependant il ne s'y forma pas, à proprement parler, une école de philosophie; mais il n'y eut presque aucun philosophe de renom qui ne fût entraîné à Rome par quelque circonstance et qui n'y répandît la semence de sa doctrine. Si, au commencement de notre période, la chose n'eut pas lieu plus en grand, ce fut la faute du temps. A la vérité, le goût des Romains pour la littérature grecque, qui tenait presque indissolublement à la philosophie, et qui mettait tout homme bien élevé dans une sorte de

---

(1) *Capitol. Ant. Pius*, c. 11; *Philostr. v. Soph.*, II, 2, 20; *Dio Cass.*, LXXI, 31.

(2) *Eunap. v. Soph.*, I, p. 138, *ed. Commel.*

(3) Le traitement était de 10,000 drachmes; la rétribution ne semble pas avoir été fixée d'une manière constante. *Luc. Hermot.*, 9; *Eunuch.*, 2, 3; *Eunap.*, l. l., ne parlent que de six professeurs de philosophie.

nécessité de sembler au moins connaître la philosophie (1), fut favorable à cette science, ainsi que l'influence qu'on lui attribuait sur la formation de l'orateur (2), et enfin la consolation et la fermeté que l'on croyait pouvoir en tirer dans les calamités politiques du temps (3). Mais, dans le principe, la philosophie grecque fut au contraire mal accueillie des anciens Romains; ils la regardaient comme une innovation étrangère et dangereuse, ce qui occasionna plus d'une fois l'éloignement et l'expulsion des philosophes (4). Cependant de semblables mesures ne pouvaient être respectées très long-temps; toute leur action se bornant d'ailleurs le plus souvent à la classe inférieure du peuple, elles n'empêchaient point que les principaux Romains n'allassent chercher l'instruction auprès des philosophes grecs. L'opinion, que la philosophie, particulièrement celle qu'enseignaient les stoïciens et les cyniques et qui allait le mieux au sens pratique des Romains, était dangereuse à la tyrannie des hommes du pouvoir et en général à la monarchie, pouvait avoir de plus graves conséquences pour les philosophes au temps des empereurs. Cette opinion fit que la plupart des empereurs du premier siècle ne furent pas favorables aux philosophes à Rome; ils étaient si peu portés pour eux, que l'empereur Domitien les bannit encore une fois de Rome et de l'Italie (5), et qu'on était obligé d'éviter le titre de philosophe stoïcien, parce qu'il était au nombre des chefs d'accusation qui entraînaient la peine de mort (6). Mais dès qu'une domination plus douce et plus favorable

---

(1) *Tac. hist.*, IV, 5.

(2) *Tac. de orat.*, 32; *Cic. orat.*, 3.

(3) *Cic. ad Att.*, II, 5, 9, 13, etc.; *Tac. hist.*, l. l.; *Ann.*, XVI, 34.

(4) *Gell.*, XV, 11; *Athen.*, XII, p. 547; *Ælian. v. h.*, IX, 12.

(5) *Gell.*, l. l.; *Suet. Domit.*, 10.

(6) *Tac. ann.*, XIV, 57; XVI, 22.

aux sciences parut, la philosophie fut aussi enseignée et cultivée à Rome avec un nouveau zèle, déjà du temps de Trajan, et plus particulièrement encore lorsque Adrien et les Antonins furent entourés de savans de toute espèce. Depuis lors, Rome fut pour long-temps un point de réunion pour les maîtres de philosophie, et attira plus tard dans son sein la philosophie néoplatonique avec le même empressement qu'elle avait mis auparavant à procurer un asile aux maîtres des anciennes écoles.

D'un autre côté, cependant, Alexandrie n'est pas moins importante comme école de philosophie. On sait comment l'érudition y fleurit sous les Ptolémées, quoique d'abord avec peu de profit pour la philosophie. Mais plus la philosophie devint savante, plus elle se trouva dans la voie des études qui florissaient à Alexandrie, où une histoire savante de la philosophie, ou du moins des philosophes, s'était ajoutée à la critique des auteurs anciens (1). Cependant ce ne fut que vers la fin de la domination des Ptolémées qu'on voit à Alexandrie des professeurs de philosophie remarquables. Sous la domination romaine, cette ville conserva une des écoles les plus importantes pour l'érudition et pour le progrès de la philosophie. Les riches bibliothèques qu'on y avait formées, la réunion des savans du musée, que les empereurs romains entretinrent et agrandirent même (2), le commerce florissant de la ville, tout cela faisait d'Alexandrie une capitale des sciences. Aussi y trouve-t-on des maîtres en philosophie de toute espèce (3). La philosophie stoïque, qui avait fait ses preuves dans toutes les parties de la science, fut enseignée

(1) Il s'agit ici des travaux de Sotion et de Sphérus, d'Apollodore et de Satyrus, deux disciples d'Aristarque.

(2) *Strab.*, XVII, p. 427; *Suet. Claud.*, 42.

(3) Je renvoie, pour plus de brièveté, à M. *Matter*, *Essai historique sur l'École d'Alexandrie*, tom. 2, chap. 8. Mais on ne doit faire usage des renseignemens fournis par cet auteur qu'avec une certaine circonspection.

par un grand nombre de maîtres, dont quelques uns n'étaient pas sans mérite ; une suite d'interprètes d'Aristote, qui firent autorité pour ceux qui vinrent ensuite, se perpétua jusqu'à l'époque du célèbre Alexandre d'Aphrodise et de l'empereur Caracalla, qui, par une haine insensée contre Aristote, persécuta les péripatéticiens d'Alexandrie (1). La philosophie platonique y eut certainement aussi ses maîtres, puisque nous trouvons à Alexandrie une grande prédilection pour elle. Il faut dire la même chose de la philosophie des pythagoriciens. On trouve également des indices qui font présumer que la doctrine d'Héraclite y fut reproduite. Il n'est pas étonnant qu'au milieu de ces savantes occupations philosophiques et scientifiques de toutes sortes, il se soit aussi formé un nouveau scepticisme. Mais c'est moins cette culture de la philosophie savante qui nous rend Alexandrie importante, que le perfectionnement des doctrines greco-orientales. A la vérité, ces doctrines n'avaient pas là leur unique origine ; nous pourrions plutôt les considérer comme un développement du siècle dans tout l'Orient ; mais toujours est-il certain qu'aucune localité n'était plus propre à l'alimenter qu'Alexandrie. Là où tous les peuples étaient attirés par le commerce, où il était si facile, à cause de la proximité, de puiser à l'une des sources les plus précieuses de la sagesse orientale, mais où la science grecque était en même temps cultivée dans toute son étendue et entourée d'éclat extérieur, là devait aussi se montrer l'inclination la plus forte à opérer la fusion de l'esprit grec et de l'esprit oriental. Aussi ne trouvons-nous nulle part ailleurs des tentatives si précoces, si abondantes et si décisives. Du reste, les commencemens de cette façon de penser sont très obscurs, vraisemblablement parce qu'ils se trouvent dans les classes inférieures du peuple, non chez les Grecs dominans, mais chez les Orientaux soumis; et ce n'est

(1) *Dio Cass.* LXXVII, 7, 23.

qu'au zèle des docteurs chrétiens que nous sommes redevables, pour tout ce qui tient au développement de notre religion, des quelques renseignemens que nous possédons encore sur les progrès d'une philosophie qui s'était déjà formée dans ce sens au commencement de notre période parmi les juifs d'Alexandrie. Le juif Philon est assurément le point de départ historiquement certain; mais la maturité et la certitude de l'opinion que nous trouvons chez lui ne permet pas de douter qu'il n'ait eu des prédécesseurs, au nombre desquels nous pourrions compter Aristée et Aristobule. Ce qui arriva parmi les Juifs grecs eut vraisemblablement lieu aussi de la même manière chez les autres Orientaux, et passa alors de ceux-ci aux Grecs et aux Romains. Mais à Alexandrie, on devait être d'autant plus préparé à ce mélange d'opinions diverses, que l'inclination pour la philosophie éclectique s'y était déjà montrée plus forte (1), et l'on trouvera par conséquent aussi très naturel que la philosophie néoplatonique ait pris d'abord à Alexandrie un caractère ferme et assuré, particulièrement entre les mains d'Ammonius Saccas et de Plotin. Cependant elle ne tarda pas à se répandre partout où la philosophie grecque était connue : à Rome, cette école trouva Plotin, et il semble qu'elle se mit sur un pied plus ferme à Athènes depuis que Longin y eut enseigné. Cependant l'école de la philosophie ancienne tomba à Alexandrie, sans doute à cause de la prospérité de la religion chrétienne. Vers l'an 391 de notre ère, le Sérapeum, un des principaux siéges de la reli-

(1) On ne peut sans doute tirer aucun parti de ce que disent *Diog. L.*, I, 21; *Suid. s. v.*, αἵρεσις et Ποτάμων, peut-être aussi *Porphyr. v. Plot.*, de l'école éclectique de Potamon; mais la manière dont une philosophie éclectique, et qui, dans le principe, inclinait encore au stoïcisme, fut cultivée parmi les chrétiens d'Alexandrie, *Clem. Alex. strom.*, I, p. 288; VI, p. 642, *ed. Sylb.*, me semble prouver suffisamment ce qui est dit dans le texte.

gion et de la philosophie païenne, fut détruit à travers les rixes sanglantes des partis; tous les temples païens d'Alexandrie furent alors convertis en églises et en monastères chrétiens (1).

Nous avons fait voir précédemment comment Athènes devint, par la libéralité des Antonin, un siége principal de l'enseignement philosophique. Cependant les écoles de la philosophie stoïque et de la philosophie d'Épicure ne s'y développèrent que très faiblement, quoique la première fût plus que toute autre favorisée des empereurs. Mais une heureuse influence extérieure ne peut pas grand'chose sur la marche du développement même dans les temps de décadence. Au contraire, l'école néoplatonique et l'école péripatétique y fleurirent encore longtemps. Quoique la plupart des néoplatoniciens d'une grande réputation n'enseignassent pas à Athènes, du moins exclusivement, il y eut cependant presque toujours des hommes distingués à la tête de l'académie, et qui étendirent par l'éloquence et par une érudition brillante, quoique cependant peu profonde, la renommée de leur secte (2). A l'école platonique se rattacha éclectiquement l'école péripatétique : elle se distinguait par l'explication soigneuse et savante des écrits du maître. Il arriva de là qu'Athènes redevint encore une fois le centre des études oratoires et philosophiques qui se rattachaient à l'ancienne civilisation; ce qui eut lieu d'autant plus facilement que le christianisme s'étendait dans un plus grand nombre d'autres principaux chefs-lieux de l'érudition, à Rome, à Constantinople, à Alexandrie. La civilisation de l'antiquité semblait chercher Athènes comme un point central d'où elle pût se garantir des at-

---

(1) Néander, *Histoire ecclésiastique*, II, 1, p. 161 s.

(2) L'école platonique possédait aussi des biens qui étaient assez considérables au temps de Proclus. *Phot. cod.*, 242, p. 565, *Hoesch.*

teintes du dehors. Elle fut exposée aux plus rudes épreuves. Car non seulement les persécutions des empereurs chrétiens frappèrent les écoles de philosophie païenne (1), mais l'invasion des peuples de race germanique, sous la conduite d'Alaric, qui dévastait la Grèce, fut un temps difficile pour Athènes. Alors les anciennes cités de la philosophie grecque semblent être rendues désertes à tout jamais (2); et cependant elles se remplirent encore, et il y eut des momens où un grand nombre de disciples, non seulement des païens, mais encore des chrétiens, vinrent de tous les côtés de l'empire romain y chercher l'instruction et s'exercer avec ardeur à l'éloquence du temps. Les établissemens humains trouvent bien moins leur fin dans le cours de fâcheuses circonstances extérieures, que dans le défaut d'une force constitutive et vivifiante au-dedans. Aussi peut-on remarquer comment l'ancienne philosophie meurt insensiblement de langueur et de consomption, ce que nous ne pouvons cependant pas expliquer ici. Nous devons faire remarquer seulement que, même dans l'habitude extérieure des écoles de philosophie, se révélait déjà très nettement, dès le quatrième siècle de notre ère, leur décadence interne. Elles n'étaient plus fréquentées par des hommes studieux. Le maître cherchait à briller par les applaudissemens d'un grand nombre d'auditeurs; on cherchait à les obtenir d'une manière indigne, par des séductions de toute nature, par des enrôlemens de parti, entre compatriotes et entre condisciples; on combattait pour la priorité de rang, non pas avec les armes de l'esprit, mais les partis cherchaient à remporter la victoire par la force des poumons et des membres; ce combat de parti dégénérait quelquefois en émeutes et

(1) L'empereur Constantin retira aux professeurs de philosophie d'Athènes leur traitement, qui cependant leur fut rendu par Julien, et maintenu par Valentinien.

(2) *Synes. ep.*, 136; *Eunap. v. Soph.*, p. 93. Autrement, sans doute, *Zosim.*, V, 5, 6.

en rixes (1). Les écoles de philosophie d'Athènes en étant venues à ce point de décadence interne, il ne manquait plus, pour faire tomber la philosophie ancienne, que de faire fermer les écoles. Justinien s'en chargea vers l'an 529 (2).

PREMIÈRE DIVISION. — PREMIERE SECTION.

PHILOSOPHIE GRECO-ROMAINE.

CHAPITRE II.

PREMIERS COMMENCEMENS DE LA PHILOSOPHIE CHEZ LES ROMAINS.

Lorsqu'à Rome on pensa, par des raisons politiques, à s'opposer à la diffusion de la philosophie grecque, le goût des principaux Romains pour l'art et la littérature grecs avait déjà poussé de si profondes racines, qu'on pouvait prévoir le peu d'efficacité de ces mesures contre le cours des choses, pour peu que l'on connût l'étroite liaison de la littérature et de la philosophie grecques. On cite ordinairement comme un triomphe de la culture grecque que le même M. Porcius Caton, qui fit si subitement partir de Rome les philosophes grecs, et qui se montrait en général l'adversaire de l'érudition étrangère, apprit cependant la langue grecque dans un âge fort avancé (3).

(1) Voy. Schlosser, universités, étudians et professeurs des Grecs, au temps de Julien et de Théodose, etc., dans les archives pour servir à l'histoire et la littérature, publiées par Schlosser et Bercht, tom. I, p. 217 s.

(2) *Johann. Malala*, p 11, p. 451, *ed. Bonn.*; *Procop. h. arc.*, 26 c., *not. Alem.*

(3) *Cic. de sen.*, I, 8; *Plut. v. Cat. maj.*, 2, 22, 23. Le grand

Quelle qu'ait pu être la fin que se proposa Caton en déclarant la guerre à la philosophie grecque, il ne l'atteignit pas; car les mêmes hommes qui purent entendre à Rome, comme jeunes gens, l'ambassade des philosophes grecs, sont représentés par Cicéron comme les premiers amateurs de la philosophie grecque chez les Romains (1). Ce ne sont pas des hommes de néant que P. Scipion l'Africain le jeune, et son ami Lélius le sage, auxquels Cicéron associe encore leur contemporain d'âge, L. Furius (2). Ces personnages consulaires donnèrent aux Romains des temps suivans l'exemple d'un commerce d'amitié avec les savans et les philosophes grecs. Scipion surtout eut quelque temps à sa suite le stoïcien Panétius, que Lélius, qui avait été auparavant disciple du stoïcien Diogène de Babylone, s'attacha aussi d'amitié. Panétius semble avoir eu beaucoup d'influence sur l'éducation philosophique des Romains; car, outre les hommes de distinction que je viens de nommer, plusieurs autres hommes d'État et jurisconsultes célèbres, tels que Q. Elius, Tuberon et Q. Mucius Scévola, passent pour avoir été ses disciples (3). Si nous nous rappelons l'espèce de philosophie qu'il professait, nous serons très autorisés à penser qu'il recommandait aux Romains, outre la philosophie stoïque, celle de Platon, puisqu'il était lui-même un admirateur de Platon, et qu'il devint aussi plus tard académicien (4). Cicéron suppose du moins que les disciples de Panétius, qu'il fait parler dans sa République, étaient familiarisés avec les doctrines de Platon.

---

zèle que Cicéron attribue à Caton l'ancien pour la science des Grecs, me semble cependant suspect, comme en général le récit a quelque chose de choquant; car Caton était déjà très âgé lors de l'ambassade des Athéniens à Rome.

(1) *Cic. Tusc.*, IV, 3.

(2) *De orat.*, II, 37.

(3) *Cic. Brut.*, 31; *Pro Murena*, 36; *Tusc.*, IV, 2; *De fin.*, IV, 9; *De orat.*, I, 17. On en trouve d'autres dans *van Lynden de Panætio*, § 13.

(4) *Cic. ac.*, II, 44.

Ces systèmes de philosophie ayant pénétré chez les Romains, les autres écoles grecques ne pouvaient manquer de leur être connues. Déjà les disputes des écoles entre elles devaient, puisqu'ils s'appliquaient à l'une d'elles, leur faire connaître les autres. A quoi il faut ajouter que l'espèce de littérature qui dominait alors parmi les Grecs avait un caractère trop érudit, pour qu'un aperçu historique de toute la philosophie grecque ne dût pas arriver aux Romains. On sait que la doctrine d'Épicure se propagea de bonne heure chez les Romains et y trouva plus de partisans que les autres sectes (1). Vers le temps de Cicéron, la nouvelle académie devint célèbre aussi chez les Romains, depuis que Philon de Larisse et Antiochus, comme on l'a dit précédemment, l'eurent enseignée à Rome. L'école péripatétique même s'y répandit parmi les savans, lorsque Sylla eut apporté à Rome les écrits d'Aristote, et qu'Andronicus de Rhodes eut rendu, de concert avec Tyrannion, le service important d'en donner une édition.

Si donc presque toutes les principales écoles de la philosophie grecque trouvèrent des sectateurs parmi les Romains, ceux-ci se rendirent néanmoins trop dépendans des Grecs, en philosophie, se firent trop écoliers, pour que l'esprit qui dominait parmi les Grecs ait dû exercer sur les Romains une influence décisive. Aussi trouvons-nous que l'école d'Épicure, l'école stoïque et la nouvelle académie, principalement, trouvèrent des sectateurs parmi les Romains. Il n'y eut, que nous sachions, que *M. Pupius Pison* (2), lequel eut pour maître le napolitain Staséas, qui s'en tint à la doctrine péripatétique qui lui avait été enseignée; encore fut-ce d'une manière qui

(1) *Cic. Tusc.*, IV, 3.

(2) *Cic. de fin.*, V, 3; *De nat. D.*, I, 7; *Ad Att.*, XIII, 19. M. Crassus est aussi mis au nombre des péripatéticiens. *Plut. v. Crass.*, 3. Nous ne l'avons cependant pas compté, parce qu'il n'était pas très formé à la philosophie.

pouvait trahir une inclination à mêler la philosophie de Platon, et jusqu'à un certain point même celle du Portique, à la doctrine d'Aristote (1). La doctrine académique ancienne était, à la vérité, comme son fondateur Platon, en grande considération chez les Romains; cependant ce n'était le plus souvent que le charme de l'exposition platonique qui lui valait des admirateurs; le sens encore inexercé des Romains pouvait difficilement pénétrer à travers la forme mythique et dubitative de ses expositions et de ses recherches, la valeur de tout cela; ce qui faisait qu'on était porté à suivre les interprétations de la nouvelle Académie, qui s'était fait par Philon et Antiochus un grand nombre de cliens parmi les grands de Rome. Ces philosophes se formèrent moins une opinion sceptique qu'une théorie de la vraisemblance, qui écoutait les opinions des différentes écoles, et qui, suivant qu'elle en trouvait la doctrine plus ou moins propre à persuader, lui prêtait l'oreille, sans cependant la tenir pour quelque chose de plus qu'une opinion légitime ou qu'il était bon de croire. C'est la voie dans laquelle nous trouvons Cicéron, disciple de Philon, et avec lui les Romains les plus savans de son temps, ainsi que les hommes d'État les plus remarquables. Seulement, toute la différence semble avoir consisté en ce que quelques uns inclinaient de préférence, avec Antiochus, vers la doctrine stoïque, tandis que d'autres accordaient plus de confiance aux principes sceptiques de la nouvelle Académie. Au nombre des premiers, nous comptons *L. Lucullus*, qui se distinguait par son amour pour la littérature grecque en général, et particulièrement pour presque tous les systèmes de la philosophie grecque, mais en donnant néanmoins la préférence à la doctrine d'Antiochus (2). C'était, à ce qu'il paraît, un protecteur puissant,

(1) Nous en jugeons en général d'après ce que Cicéron lui fait dire.

(2) *Plut. v. Luculli*, 42; *Cic. acad.*, II, 2.

mais dont le savoir n'était pas profond (1). Sur la même ligne, mais vraisemblablement néanmoins avec quelque chose de plus profond, se trouve *M. Brutus*, le meurtrier de César. Formé par Antiochus et son frère Ariste, il avait aussi suivi l'Académie que l'on appelait alors l'ancienne, par opposition à la moyenne d'Arcésilas et à la nouvelle de Carnéade, sans cependant borner ses études aux platoniciens (2). Les écrits qu'il composa en latin sur des sujets de philosophie ne sont loués que faiblement, encore est-ce pour le style; il y envisage, à la manière des Romains, le côté moral de la philosophie; et ce qui semble prouver qu'il traita, entre autres questions, celle des devoirs, c'est qu'il prit, comme tous les disciples d'Antiochus, des stoïciens pour modèles (3). Parmi les autres qui suivirent la même direction, le plus distingué est *M. Terentius Varron*, que Cicéron présente comme l'ami de Brutus, en qualité de disciple d'Antiochus (4), et qui peut avoir répandu un grand nombre d'idées philosophiques dans ses volumineux écrits (5), quoiqu'un petit nombre semblent avoir été spécialement consacrés à la philosophie (6). Nous voyons, par les renseignemens qui nous restent de ses opinions sur les dieux, que, comme Brutus, il mêlait les doctrines physiques et morales des stoïciens à la philosophie de l'Académie. Car, tout en rejetant les opinions du peuple sur les dieux, et en distinguant la théologie mythique de la théologie politique et physique, il cherche néanmoins à donner aux idées an-

(1) *Cic. ad Att.*, XIII, 16.

(2) *Plut. v. Brut.*, 2; *Cic. ac.*, I, 3; *Ad Att.*, XIII, 25.

(3) *Cic.*, l. l.; *De fin.*, I, 3; *Ad Att.*, XIII, 46; *Sen. ep.*, 95.

(4) *Ac.*, I, 3; *Ad Att.*, XIII, 12, 16; *Ad. div.*, IX, 8.

(5) *Cic. ac.*, I, 2, lui fait dire la raison pour laquelle il craint d'écrire en latin sur la philosophie. Cependant, *August. de civ. D.*, XIX, 1, cite de lui des ouvrages philosophiques.

(6) *Cic. ac.*, I, 3.

thropomorphiques du peuple sur les dieux un sens plus élevé, et les entendit, exclusivement d'après le point de vue de la doctrine stoïque, de la force générale de la nature qui, pénétrant tout l'univers à différens degrés de l'existence et dans différens êtres individuels, est adorée sous différens noms et sous différentes formes (1). C'est ainsi que, sous un nom étranger, la doctrine stoïque ne fut pas peu répandue chez les Romains, en même temps qu'elle avait aussi beaucoup de partisans qui la professaient sans restriction et sans déguisement. On a reconnu dans la doctrine des savans jurisconsultes romains une grande partie des principes stoïques, et il semble que la philosophie stoïque trouva une école permanente parmi les maîtres et les créateurs du droit romain (2). Q. Mucius Scévola, que nous avons déjà fait connaître comme un disciple de Panétius, forma un nombre considérable de jeunes juristes, auxquels il fit connaître la philosophie stoïque, et parmi lesquels se distinguèrent les contemporains de Cicéron, *C. Aquilius Gallus* et *L. Lucilius Balbus*, les maîtres de Servius Sulpicius (3). Ce Balbus semble avoir été parent de *Q. Lucilius Balbus*, auquel Cicéron, dans son livre sur la Nature des dieux, fait exposer la doctrine stoïque. Que *Servius Sulpicius* se soit adonné à la doctrine stoïque, c'est ce dont il est difficile de douter, puisqu'il avait appris l'éloquence et la philosophie à Rhodes où enseignait alors Posidonius. (4). Ses disciples, *L. Aulus Ofilius* et *Alfenus Varus*, laissent aussi apercevoir

---

(1) *August. de civ. D.*, IV, 31; VI, 5, 8; VII, 5, 6, 23.

(2) Je m'en réfère au mémoire de J.-A. Orloff, touchant l'influence de la philosophie stoïque sur la jurisprudence romaine; Erlang., 1797. Ce thème mériterait bien d'être repris par nos juristes. Il pourrait sans doute se faire ici que la philosophie n'ait pu exercer qu'une impression extérieure sur une science aussi positive que la jurisprudence romaine.

(3) *Cic. Brut.*, 42.

(4) *Ib.*, 41.

dans leurs ouvrages sur le droit les doctrines stoïques. Cependant, de tous les contemporains de Cicéron, nul n'a plus fait pour l'honneur de la philosophie stoïque que *M. Porcius Caton* le jeune, qui avait été instruit dans cette philosophie par le Tyrien Antipater et par Athénodore Cordylion. Il s'attacha particulièrement au côté moral et politique de cette philosophie, et chercha aussi à l'appliquer dans ses fonctions civiles (1). Mais il lui donna une grande autorité parmi les Romains, surtout par la sévérité de ses principes de conduite et par sa mort. L'école d'Épicure comptait encore plus de disciples. Nous aurions à nommer toute une série d'hommes illustres, à ne prendre que les épicuriens de cette époque, que la correspondance de Cicéron nous fait connaître. Il suffira d'en rappeler quelques uns, tels que l'intime ami de Cicéron, *T. Pomponius Atticus*, *C. Cassius* (2), le meurtrier de César, *L. Torquatus* et *C. Velleius*, auquel Cicéron, dans son livre sur la nature des dieux, fait exposer la doctrine d'Epicure sur le souverain bien et sur la nature des dieux.

La plupart des hommes que nous avons nommés étaient fameux comme hommes politiques, et nous n'avons connaissance de leur philosophie que parce qu'ils jouèrent un rôle important dans les affaires publiques de leur temps, ou parce qu'ils étaient liés d'un commerce intime avec des hommes d'état. Du reste, ils ont peu ou rien fait, soit pour le développement de la philosophie, ou même pour sa propagation. Après avoir cependant donné une attention particulière à ce point, nous devons suivre le commencement et le cours de la littérature philosophique chez les Romains. Son début ne dut pas être très remarquable, ainsi que la nature des choses l'exige,

---

(1) *Plut. v. Cat. min.*, 4, 10; *Cic. ad dic.*, XV, 4; *Parad. procem.*; *pro Murena*, 29.

(2) *Cic. ad div.*, XV, 16, 19.

et comme semble le confirmer le mépris avec lequel en parle Cicéron ; à peine cet écrivain daigne-t-il nous donner deux noms des premiers auteurs philosophiques qui écrivirent en latin, *Amafanius* ou *Amafinus*, et *Rabirius*, dont il blâme le défaut d'art dialectique, tout en avouant qu'il n'a pas lu leurs ouvrages (1). Et cependant ces écrivains purent être de quelque intérêt pour leur temps, puisqu'ils mirent la philosophie grecque à la portée des Romains, comme le reconnaît Cicéron lui-même, lorsqu'il allègue, entre autres raisons qui contribuèrent à rendre la philosophie d'Épicure plus populaire que toutes les autres chez les Romains, que celle-là seule leur avait été exposée dans leur propre langue (2). Ces écrivains étaient donc des épicuriens ; ce qui put aussi porter Cicéron à conclure qu'ils manquaient de dialectique. Nous croyons cependant volontiers que leurs premiers essais furent grossiers et informes, et que ce ne fut qu'au temps de Cicéron qu'il y eut une littérature philosophique plus perfectionnée en langue latine. Cependant Cicéron exagère lorsqu'il dit que la philosophie, chez les Latins, fut jusqu'à lui sans dignité, qu'elle n'avait reçu aucun éclat de la langue latine, et qu'il veut le premier entreprendre de mériter sous ce rapport, au nom romain, le même éloge qu'on accorde au nom grec (3) ; car déjà Lucrèce avait exposé très habilement dans la langue latine la philosophie d'Épicure. Il est vrai, cependant, que ce ne fut qu'au temps de Cicéron que la philosophie s'appropria la langue latine, et que nul n'eut plus de part à ce succès que Cicéron lui-même. Les écrivains latins qui, auparavant, avaient traité des sujets de philosophie, sont tous perdus ; mais Cicéron fut pendant plusieurs siècles un maître de philosophie. Nous devrons donc parler ici de lui spécia-

---

(1) *Ac.*, I, 2 ; *Tusc.*, II, 3.

(2) *Tusc.*, IV, 3.

(3) *Tusc.*, I, 3 ; II, 2 ; *De nat. D.*, I, 4.

lement, mais après avoir dit quelques mots sur la manière dont la philosophie d'Épicure se répandit chez les Romains.

Si nous faisons attention que les Romains s'appliquaient en général, et particulièrement en philosophie, beaucoup plus à la pratique qu'à la théorie, nous trouverons assez remarquable que, dans l'école de philosophie qui avait dirigé toute son attention sur la morale, ils s'occupèrent principalement de la physique. Nul doute à cela pour ce qui regarde Amafanius (1); on sait aussi qu'un maître de philosophie, du nom de *Catius*, et qui vivait du temps de Cicéron, écrivit sur la physique d'Épicure, quoique pas exclusivement, à la vérité (2); mais l'ouvrage de *T. Lucretius Carus*, que nous possédons, est la preuve la plus sûre de la vérité de notre assertion.

Amafanius et Catius purent n'être pas loués, même de l'épicurien Cassius (3); pour Lucrèce, Cicéron ne put lui refuser son éloge (4); certainement que son poème sur la Nature des Choses a éclipsé tous les essais précédens des épicuriens latins, et qu'il put, en les faisant oublier, se vanter d'avoir le premier exposé la doctrine d'Épicure en latin (5). Comme les Romains en général, Lucrèce imita aussi les Grecs. Son poème est conçu d'après celui d'Empédocle, dont il loue beaucoup les ouvrages (6); et pour ce qui est de la grâce naturelle et de la beauté poétique de l'expression, il a bien pu certainement ne pas rester au-dessous de son modèle. Au contraire, le contenu

---

(1) *Cic. ac.*, I, 2.

(2) Ce qu'en dit *Cic. ad div.*, XV, 16, se rapporte à la physique; il doit avoir écrit quatre livres *De rerum natura et de summo bono. Comm. vet. in Horat. sat.*, II, 4.

(3) *Cic. ad div.*, XV, 19. Il loue cependant Cassius d'une manière conditionnelle. *Quinct.*, X, 1.

(4) *Ad Quint. fr.*, II, 11.

(5) V, 338.

(6) I, 717 s.

de son poème n'est, le plus souvent, quant à la façon de penser des épicuriens, que l'expression des doctrines de son maître, et une preuve du respect servile qu'avait cette école pour son enseignement. Nous ne nous occuperons donc que de quelques points de ce poème qui semblent faire voir dans quel sens les Romains avaient entendu la doctrine d'Épicure.

Si nous avons trouvé que les épicuriens latins s'appliquaient surtout à la physique d'Épicure, le but du poème de Lucrèce sur la nature des choses semble nous en donner assez l'explication. L'intention de Lucrèce, ainsi qu'il le déclare au commencement de son ouvrage, est d'affranchir les hommes de la religion, de la crainte superstitieuse des Dieux, de leur donner conscience de leur force sur le destin, et de leur puissance céleste (1). Il ne laisse, en conséquence, échapper aucune occasion de se moquer de l'absurdité des idées religieuses de sa nation et des poètes, idées qu'on pouvait bien présenter comme des fables amusantes, mais qui ne s'écartaient pas moins de la vérité (2). Il tourne en ridicule la croyance que le maître du ciel veuille nous montrer sa puissance dans l'éclair et le tonnerre, ainsi que les anciens hymnes tyrrhéniens qui croyaient voir dans l'éclair le signe de la volonté divine. Il demande à quoi bon tant d'éclairs sans résultat, sans

(1) I, 63 s.

Humana ante oculos fœde quum vita jaceret
In terris oppressa gravi sub relligione,
Quæ caput a cœli regionibus ostendebat
Horribili super adspectu mortalibus instans,
Primum Grajus homo mortaleis tendere contra
Est oculos ausus, primusque obsistere contra.

— — — —

Quare relligio pedibus subjecta vicissim
Obteritur; nos exæquat victoria cœlo.

Cf. *ib.*, 932; III, *in.*; IV, *in.*; VI, 49 s.

(2) II, 600 s.

'eau, dans les contrées incultes; pourquoi Jupiter ne frappe pas de sa foudre les méchans; pourquoi, au contraire, il en frappe ses temples et ses propres statues (1). La prétendue puissance des Dieux ne peut rien contre le sort et les lois de la nature, qui ne respectent ni les édifices sacrés ni les images des Dieux. Contre ceux qui regardent l'ordre de la nature comme une preuve sans réplique que les Dieux ont formé le monde, il regarde, lui, comme une preuve contraire d'une égale force, les maux et les désordres qui affligent le monde (2). A ceux qui pourraient craindre que l'irrésolution de la religion ne conduisît à des principes d'athéisme et au débordement des mœurs, il représente la religion bien plus féconde en crimes que le défaut de religion, témoin les sacrifices humains, et Agamemnon, qui n'épargne pas sa propre fille (3). La piété ne consiste pas à se convertir en statue de pierre, à visiter tous les autels, à se prosterner jusqu'à terre, à tendre les mains vers les statues des Dieux, à arroser les autels du sang des sacrifices, à faire vœu sur vœu; la piété, c'est bien plutôt le sens ferme et inébranlable du sage (4). Qu'est-ce qui pourrait garantir notre reconnaissance aux Dieux s'ils ne devaient rien faire à cause de nous? Qu'est-ce qui aurait pu les faire sortir de leur éternel repos pour les déterminer à créer le monde (5)? Il dérive le faux culte des Dieux de l'ignorance des hommes, qui, se rappelant les apparitions fantastiques des Dieux dans le sommeil, imaginèrent pendant la veille des êtres immortels doués d'une éternelle jeunesse, d'un corps humain et d'une force surhumaine, de manière à pouvoir rapporter à la puissance

---

(1) VI, 378 s.

(2) II, 167 s. Même chose littéralement, avec des exemples développés. V, 196 s.

(3) I, 81 s.

(4) V, 1200 s.

(5) V, 166 s.

des Dieux les grands phénomènes de la nature dont on ne voit pas les causes (1). Il s'efforce donc de dissiper l'ignorance sur les phénomènes de la nature, et, imitant Épicure, comme il le dit, de rompre le secret profond de la nature, dans lequel l'opinion sur les Dieux ne représente qu'elle-même (2). Quelque part qu'ait pu avoir cette polémique contre les fausses divinités des religions anciennes dans l'anéantissement de la superstition, cependant ce que Lucrèce veut mettre à la place ne vaut certainement pas mieux. Il est à remarquer qu'à la vérité il renvoie fréquemment à la doctrine d'Épicure, que les Dieux sont des êtres heureux qui vivent dans un repos éternel, sans se soucier du gouvernement du monde, mais qu'il ne cherche à appuyer l'opinion de l'existence de ces êtres que très faiblement et sans énergie, par les raisons connues d'Épicure (3). Mais le zèle qu'il avait mis à dissiper les terreurs superstitieuses du culte des Dieux, se retrouve aussi dans la manière dont il attaque, et toujours par les mêmes moyens que son maître et son école, la doctrine de l'immortalité de l'âme. Qui peut douter, en effet, qu'après avoir fait consister la nature de l'âme dans un composé de chaleur, d'air, de souffle, et d'un quatrième principe, et en avoir fait ainsi un corps très délié, capable de sensation, comme de sa propriété par excellence, qui peut douter, dis-je, que cet être faible, privé de son enveloppe et séparé du corps, ne doive être aussitôt décomposé par le moindre choc (4). C'est ainsi que Lucrèce cherche à dissiper les craintes de l'Achéron, celle de toute religion, par la lumière de sa physique, ou plutôt de celle d'Épicure. La nature est l'unique divinité qu'il honore; il veut en révéler les saintes lois, faire voir comment elle pro-

(1) *Ib.*, 1163 s.; cf. *ib.*, 83 s.; VI, 49 s.
(2) I, 71; 1087 s.
(3) VI, 75.
(4) III, 413 s.

duit tout, fait tout croître suivant la mesure déterminée de sa loi, et comment ensuite elle ressaisit tout et fait aussi tout rentrer dans le néant (1). Cette doctrine de Lucrèce, et le naturalisme d'Épicure peut bien en général avoir produit quelque chose de semblable, nous fournit donc un exemple de la manière dont la physique philosophique, appréciée superficiellement, détourne de la crainte de Dieu. Ce résultat devait d'autant plus se produire chez les Romains, qu'ils étaient moins portés à une investigation profonde, et qu'à cette époque, où ils avaient commencé à négliger les plus hauts intérêts de leur vie, ils envisageaient sous un point de vue plus léger le monde et la destination de l'homme.

Nous ne croyons pas nécessaire d'entrer plus avant dans les détails de la physique de Lucrèce, parce que nous n'y trouverions que des propositions de l'école d'Épicure, que nous connaissons déjà; seulement Lucrèce les présente d'une manière qui lui est propre, ce qui le conduit quelquefois à envisager les choses sous un point de vue aussi particulier, et dont nous devons chercher à nous rendre compte. L'entreprise de traiter publiquement une doctrine aussi aride que celle d'Épicure, ce qui n'avait jamais été tenté, que nous sachions, avant Lucrèce, dut naturellement jeter sur elle un jour particulier. C'est ce qui résulte de ce que la nature et ses parties en général ont été dépeintes par Lucrèce d'une manière beaucoup plus animée et plus variée que ne semblait le comporter la physique morte et monotone des épicuriens. Quand la nature est conçue par lui comme une unité qui gouverne tout; quand

---

(1) I, 71, 147 s. où doit être démontré par la régularité de la nature, le principe que rien ne procède de rien. II, 1087 s.; 1118.

Donicum ad extremum crescendi perfica finem
Omnia perduxit rerum natura creatrix.

V, 925, 1364.

il réfute avec chaleur l'opinion que les Dieux règnent sur elle, ce qui mettrait sa liberté en péril; quand il la regarde comme créatrice, elle prend pour ainsi dire alors, et dans des circonstances analogues, le rôle d'une personne, du moins elle se présente comme une force indépendante particulière. Il en est de même des autres êtres qui exercent une influence générale sur l'existence des choses particulières. Lorsque le soleil est représenté comme un être qui, par l'ardeur de ses rayons, fait éclore les fruits de la terre; lorsque Lucrèce peint avec détail la manière dont la terre est devenue mère de tous les êtres vivans; comment tout est sorti de son sein, les plantes, les animaux et les hommes; comment, semblable aux mères de notre espèce, elle a passé le temps de la fécondité; comment rien ne naît plus immédiatement d'elle, il donne par là une apparence de vie aux masses inanimées du monde d'Épicure. On voit par le fait qu'il ne jette pas beaucoup de doute contre l'opinion d'Épicure, que les astres pourraient être des corps vivans qui auraient des mouvemens à eux propres, et qu'ils exécuteraient pour chercher leur nourriture, comment son intuition poétique tend à répandre la vie dans la nature (1). Nous ne nierons pas que Lucrèce pouvait très bien, à la vérité, n'entendre tout ceci que figurément, et cependant quelques unes des descriptions citées ont été traitées par lui avec une sorte d'amour, et il est difficile de nier que la série des idées dont tout ceci fait partie n'a pas peu contribué à la recommandation de tout le système, chez Lucrèce même et chez les autres. A cette série dont nous parlons, se rattache l'idée du mobile interne des atomes, qu'Épicure avait déjà imaginée pour en dériver leur déviation de la perpendiculaire dans leur chute, le côté fortuit des phénomènes de la nature et la liberté de la volonté, mais à laquelle Lucrèce semble avoir encore été plus favorable,

---

(1) V, 525.

bien qu'elle s'accorde mal avec plusieurs autres de ses idées. Il dit souvent que les atomes ont un mouvement qui leur est propre (1), et y rattache particulièrement le mouvement arbitraire des êtres vivans, qui doit être rapporté à la force des atomes pour produire le commencement du mouvement spontané d'après le bon plaisir (2). Car la volonté donne naissance à un nouveau mouvement qui se propage alors par les membres. Lucrèce décrit au long la manière dont la quatrième nature innomée, principe de la sensation dans l'âme, et en quelque sorte l'âme de l'âme, communique aux membres le mouvement qu'elle commence elle-même, et comment elle s'étend aux autres natures qui composent l'âme, à la chaleur, à l'air et à l'haleine (3). Il n'entend pas assurément qu'une sorte de mouvement de bas en haut puisse être produit par cette force motrice interne (4); il ne veut pas accorder, au contraire, que les corps graves aient un mouvement oblique

---

(1) II, 132.

Prima moventur enim per se primordia rerum.

(2) *Ib.*, 251.

Denique si semper motus connectitur omnis
Et vetere exoritur semper novus ordine certo,
Nec declinando faciunt primordia motus
Principium quoddam, quod fati fœdera rumpat,
Ex infinito ne causam causa sequatur,
Libera per terras unde hæc animantibus exstat,
Unde est hæc, inquam, fatis avolsa voluntas,
Per quam progreditur, quo ducit quemque voluptas?

(3) III, 265.

Sic calor atque aër et venti cœca potestas
Mista creant unam naturam et nobilis illa
Vis, initum motus ab se quæ dividit ollis,
Sensifer unde oritur primum per viscera motus.

(4) II, 185.

— — *Nullam rem posse sua vi*
Corpoream sursum ferri, sursumque meare.

dans leur chute, ce qui répugnerait à la vérité des choses; seulement il se réserve le droit d'admettre une légère déviation de la ligne droite, déviation absolument imperceptible aux yeux, et dont la direction est si peu oblique qu'elle n'en mérite vraiment pas le nom(1). On voit comme il cherche à établir la régularité de la nature, sa divinité, sans cependant accorder la vie dans les choses individuelles.

Il semble en général se distinguer avantageusement d'Épicure en ce qu'il cherche à établir plus fermement la régularité dans le développement des phénomènes de la nature. C'est ce qu'il est facile de voir dans les détails de sa physique. Ainsi il n'aime pas l'idée du hasard; il ne conçoit même pas le libre mouvement de la volonté sans une loi suivant laquelle il se forme; car il tient la volonté pour dépendante des représentations de notre âme, et nos représentations résultent pour lui des impressions sensibles que nous recevons du dehors (2). La divine volupté même, qui conduit notre vie, est considérée par lui comme une force de la nature (3). Quoiqu'il ne s'écarte pas entièrement de la manière d'Épicure, lorsqu'il cher-

---

(1) II, 243.

Quare etiam atque etiam paullum clinare necesse est
Corpora, nec plus quam minimum, ne fingere motus
Obliquos videamur et id res vera refutet.
Namque hoc in promptu, manifestumque esse videmus
Pondera, quantum in se est, non posse obliqua meare,
Ex supero cum præcipitant, quod cernere possis.
Sed nihil omnino recta regione viaï
Declinare, quis est, qui possit cernere, sese?

(2) IV, 887.

Dico animo nostro primum simulacra meandi
Accidere atque animum pulsare, ut diximus ante.
Inde voluntas fit; neque enim facere incipit ullam
Rem quisquam, quam mens providet, quid velit, ante.

(3) II, 171 s.

che à expliquer d'une autre façon que lui, particulièrement les phénomènes célestes, et qu'il se moque des astrologues qui ne veulent pas convenir que ces phénomènes ont lieu autrement qu'ils le disent, son opinion n'est cependant pas que les phénomènes célestes réguliers aient tantôt une raison, tantôt une autre; il pense seulement qu'il faut admettre différens modes d'explication parce qu'il est difficile de reconnaître la cause unique du mouvement des astres (1). C'est ainsi que sa physique a pour but en général de tout connaître comme quelque chose qui se forme suivant une loi déterminée; ce qui n'est nulle part plus frappant que dans la partie de son poème où il suit la doctrine d'Empédocle sur la naissance des êtres vivans, où il raconte plusieurs choses des premières productions de la terre, productions immaturées et monstrueuses, mais sans cependant vouloir suivre son guide jusqu'à reconnaître des monstres qui, comme les centaures et les chimères, réuniraient la nature des deux sexes (2). Car toutes choses, suivant lui, croissent à leur manière et gardent la différence que leur assigne la loi certaine de la nature (3).

Il semble s'être plus étendu dans cette partie de sa physique que les épicuriens qui l'avaient précédé. Cette matière devait promettre à son genre poétique. Il y rattache aussi une peinture de la naissance des arts utiles et de l'organisation de la société humaine, peinture dans laquelle tout pour lui se réduit à ce que la nature et l'expérience ont donné à l'homme un guide pour le bien; mais que l'homme, livré à ses passions et aux premiers mouvemens enfantins de son âme, la crainte et l'espé-

---

(1) V, 528 s.

(2) *Ib.*, 879 s.

(3) *Ib.*, 924.

Res sic quæque suo ritu procedit et omnes
Fœdere naturæ certo discrimina servant.

rance, le désir et l'aversion, doit avoir corrompu beaucoup de choses, et avoir ainsi donné naissance au mal qui l'afflige et dont la philosophie peut maintenant le délivrer. Si nous réfléchissons à la manière dont Épicure lui-même et son école, sans excepter Lucrèce, combattaient l'explication des phénomènes physiques par l'idée de finalité (1), nous ne trouverons pas très conséquente cette extension donnée à la physique atomistique, puisqu'il semblerait presque que la nature même ait eu les hommes en vue, qu'elle les ait créés dans des circonstances favorables, qu'elle les ait instruits et maintenus par des événemens propices. Mais quand Lucrèce espère affranchir les hommes des maux qu'ils se sont occasionnés par leurs passions, il s'en rapporte pour cela à la puissance de la volonté, qui peut triompher de la constitution de notre nature. Il semble aussi s'être écarté en ce point des sentiers battus de sa secte. Il dérive la différence des tempéramens des différens rapports qui existent dans les différentes âmes entre les trois principes constitutifs, la chaleur, le souffle et l'air. L'âme dans laquelle le chaud prédomine est portée à la colère; celle, au contraire, qui est avec prépondérance de souffle, est mue par la froide crainte; enfin celle où domine l'élément tranquille de l'air est douée d'un tempérament calme, également éloigné de la crainte et du courage impétueux de la colère; elle accepte au contraire les événemens avec trop d'indifférence. De là semble à Lucrèce résulter une infinité de natures humaines différentes (2) dont il ne peut rien dire de plus ni de mieux, si ce n'est que, bien que personne ne puisse surmonter tout-à-fait la nature primitive de sa constitution, cependant le sage en laisse si peu de traces qu'il est capable de mener, par la force de sa raison, une vie analogue

---

(1) Par exemple, IV, 829 s.; V, 157 s.
(2) III, 283 s.

à celle des Dieux (1). Il s'agit là, comme on voit, de cette quatrième nature sensible dont Lucrèce voulait gratifier l'homme, et particulièrement le sage, à un si haut degré, qu'il pût faire disparaître toutes les différences de tempérament. Les différences des natures humaines lui paraissent d'ailleurs infinies en nombre, de même qu'il concevait les atomes dont se forment les élémens du feu, de l'air et des autres parties constitutives de l'âme, non pas de figure semblable, mais seulement analogue; car ici encore Lucrèce semble faire un pas de plus qu'Épicure, en ce qu'il n'admet pas seulement une multitude indéfinie de figures primitives; mais il affirme positivement que la différence des figures est précisément la même que le nombre des atomes, parce qu'ils n'ont pas été jetés au même moule par la main d'un ouvrier (2). Quand donc il parle d'atomes ronds, il ne s'agit pas d'atomes de figure semblable, mais seulement de figure analogue. On peut

---

(1) *Ib.*, 302.

Sic hominum genus est : quamvis doctrina politos
Constituat pariter quosdam, tamen illa relinquit
Naturæ cujusque animi vestigia prima,
Nec radicitus evelli mala posse putandum est,
Quin proclivius hic iras decurrat ad acres,
Ille metu citius paullo tentetur, at ille
Tertius accipiat quædam clementius æquo.

— — — —

Illud in his rebus video firmare potesse,
Usque adeo naturarum vestigia linqui
Parvola, quæ nequeat ratio depellere doctis,
Ut nihil impediat dignam dis degere vitam.

(2) II, 333 s. Ce qui n'est point contredit par ce qu'il enseigne même livre, v. 477 s., qu'il n'y a qu'un nombre fixe de figures des premiers élémens; car ceci ne s'entend, comme on le voit clairement par la preuve, que de la grandeur des figures. En quoi Lucrèce semble combattre la doctrine de Démocrite, qu'il peut y avoir aussi de très grands atomes.

encore expliquer cette variation de doctrine par l'esprit poétique de Lucrèce, qui a besoin de la diversité et d'un caractère individuel dans les figures.

Outre la physiologie qu'il expose, on trouve aussi dans Lucrèce beaucoup de choses sur les autres parties de la doctrine d'Épicure; cependant il ne touche que très superficiellement les propositions logiques de sa secte. Il s'appesantit un peu plus sur l'éthique, et il ne nie pas le caractère de la physique d'Épicure, comme doctrine qui ne sert que pour la fin de l'éthique. Cependant, comme sa morale n'a rien de particulier, mais s'accorde en tous points avec les explications qui jettent quelque jour sur les opinions morales des épicuriens romains, nous aurons soin de la faire entrer en général dans ce que nous avons à dire de ces explications.

On a accusé les épicuriens romains d'avoir jeté leur secte dans le discrédit par leurs débauches et la dissolution de leurs mœurs. On n'en trouve cependant pas de trace dans les principes qu'ils professaient, ni dans Lucrèce, ni dans un autre épicurien du temps dont nous parlons; ils sont, au contraire, remplis de recommandations d'une vie frugale et juste, recommandations qu'Épicure n'a pas non plus épargnées. Ceci est d'ailleurs entièrement d'accord avec le caractère romain; et comme nous cherchions une raison qui nous fît comprendre pourquoi les épicuriens romains s'étaient occupés particulièrement de la physique, nous aurions tout aussi bien pu alléguer que la gravité des mœurs, le respect pour la vertu et la justice, qui formaient un des principaux traits du caractère romain, quoiqu'elles fussent souvent tournées en dérision dans la vie, à l'époque qui nous occupe, n'autorisaient cependant pas facilement à exposer publiquement une doctrine qui semblait favoriser un jugement léger en pareille matière. C'est ce qui fait dire à Cicéron que l'épicurien peut se reconnaître à ses actions publiques, non à sa doctrine; qu'il n'a pas seulement à redouter l'opinion de la foule ignorante, mais qu'il n'oserait jamais avouer dans le sénat

l'ignominie de sa doctrine (1). Nous trouvons donc que la morale des épicuriens chez les Romains ne s'enseignait pas d'une manière plus dépravée que chez les Grecs, mais qu'elle cherchait même à se tempérer. Le stoïcien Sénèque lui-même ne peut pas reprocher aux épicuriens que leur doctrine soit efféminée; ce qu'il dit d'Épicure, qu'il donne de saints et vrais préceptes, il l'étend aussi aux épicuriens en général (2). Cicéron est d'autant moins récusable sur ce caractère de la doctrine épicurienne chez les Romains, qu'il se montra un ennemi plus ardent de la morale d'Épicure. Or, quand il dit que toutes les jouissances des épicuriens se rapportent aux plaisirs sensuels ou charnels, il n'allègue pas de ses compatriotes pour preuves, mais Épicure et Métrodore. Quand, au contraire, il parle des épicuriens de son temps et de son pays, il donne à entendre qu'ils avaient soin d'être infidèles à leurs principes; il les accuse d'une telle inconséquence, en deux points particulièrement : d'abord en ce qu'ils admettent un plaisir de l'esprit, qui ne procède pas du corps (3); et, en second lieu, parce qu'ils regardaient l'amitié pure et désintéressée comme digne du sage. Ils semblent même avoir eu leur théorie à eux sur ce point. Ils pensaient que l'amitié commence toujours, à la vérité, par des fins intéressées, mais que si le commerce amical se continue pendant quelque temps, l'amour de l'ami vient de lui-même, sans aucun retour à l'utile ou au plaisir (4).

---

(1) *De fin.*, II, 22. C'est pourquoi les Épicuriens disaient ordinairement que la multitude et leurs adversaires n'entendaient pas le mot *voluptas*, par lequel on traduisait généralement le mot grec ἡδονή. Cicéron plaisante d'une manière assez piquante sur ce faux-fuyant; mais il y a cependant là quelque vérité, en ce sens que *voluptas* renferme souvent une idée accessoire défavorable, qui ne se retrouve pas dans ἡδονή. Les différences des peuples se peignent dans les images des langues.

(2) *De vit. beata*, 13.

(3) *De fin.*, I, 17.

(4) *De fin.*, I, 20; II, 26. *Attulisti aliud humanius horum*

Les expressions de Lucrèce, comme on le reconnaît cependant plus en général qu'en particulier, sont aussi d'accord avec cette morale tempérée; il n'exige pas, à la vérité, une moralité parfaitement pure, et ne blâme pas les plaisirs des sens, mais seulement la convoitise; il trouve même tout-à-fait moral de satisfaire par une jouissance vagabonde le besoin de l'amour physique, afin qu'il ne prenne pas trop d'intensité (1); en quoi cependant un stoïcien ne l'aurait pas même blâmé ; mais il donne cependant plus d'éloges encore au chaste mariage qui étend les mœurs douces parmi les hommes, et qui leur apprend à compatir aux faibles et à respecter des liens sacrés (2). Ceci cependant semble réellement indiquer un sentiment moins intéressé que celui que devait nourrir en lui le sage d'Épicure. Au reste, Lucrèce met en relief le meilleur côté de la morale de sa secte. Il recommande la tempérance dans tous les plaisirs; il prémunit contre la convoitise, l'ambition et l'amour de la gloire, contre l'envie et les autres passions (3), particulièrement contre l'injustice, qui est tourmentée par la crainte d'être découverte et punie. C'est le plus grand ennemi du repos de la conscience; ce sont là les véritables tourmens de l'Achéron, que redoute l'insensé; ils sont dans le sein du méchant, dans sa conscience bourrelée, dans la crainte de la peine à laquelle il ne peut échapper (4). La véritable jouissance, au contraire, est celle du sage, qui la goûte toujours au-

---

recentiorum, nunquam dictum ab ipso illo (sc. *Epicuro*), *quod sciam; primo utilitatis causa amicum expeti, cum autem usus accessisset, tum ipsum amari propter se, etiam omissa spe voluptatis.*

(1) IV, 1072 s.

(2) V, 1012 s.

(3) II, 37 s.; III, 59 s.; 1126 s.

(4) V, 1152 s.; III, 988 s.

Atque ea nimirum, quæcumque Acheronte profundo
Prodita sunt esse, in vita sunt omnia nobis.

dedans de lui; jouissance à laquelle aspire la nature, et hors de laquelle il n'y a rien à demander pour être heureux, si ce n'est que le corps soit exempt de douleurs, et qu'il puisse satisfaire les besoins simples de la nature (1).

Nous trouvons donc que l'école d'Épicure elle-même, qui, par son exclusion pleine de roideur, et par son opiniâtre attachement à son maître, semblait être à l'abri des variations, céda, jusqu'à un certain point, à l'éclestisme tempéré des Romains; mais combien la même chose ne dut-elle pas arriver plus facilement et à un plus haut degré aux maîtres qui ne s'opposaient pas à ceux des autres écoles avec la même fermeté que les épicuriens! Nous en avons un exemple remarquable dans les opinions de l'homme qui, plus que tout autre, réclame notre attention dans cette partie de nos recherches, Cicéron. *M. Tullius Cicéron* est du nombre de ces hommes rares qui, favorisés, excités même par une inclination intérieure et par les circonstances, ont développé avec soin un talent extraordinaire, et se sont acquis, par l'application de ce talent à des choses très différentes, une réputation très variée dans son objet. C'est ainsi qu'il est célèbre comme orateur, comme homme d'État et même comme philosophe. Mais son talent était principalement celui de l'éloquence. Il eut très peu de succès en poésie, parce qu'il en avait très peu le goût (2); ce fut dans les affaires civiles que son succès fut le plus éclatant. Cependant ce n'est pas là son unique titre à la célébrité; il en a aussi obtenu une grande comme écrivain philosophe, par son éloquence. A ces deux bases de sa renommée, il joignait aussi d'autres qualités qui font l'ornement de l'homme. A la connaissance parfaite des rapports et des hommes, sans laquelle

(1) II, 7 s.

Sed nil dulcius est, bene quam munita tenere
Edita doctrina sapientum templa serena.

(2) *Tac. de orat.*, 21.

le grand orateur est impossible, il réunissait un sentiment exquis du droit, la bienveillance pour l'humanité, l'amour des siens, qui lui restèrent fidèles dans ses revers, une activité prodigieuse et un coup d'œil pénétrant et étendu sur les événemens à venir, tels que les circonstances devaient les amener. Pour avoir non seulement de l'éclat, mais encore de la grandeur comme homme d'État, il ne lui manquait que la parfaite inspiration d'une âme sûre d'elle-même, une résolution ferme en face des événemens, chose assurément très difficile, lorsque d'ailleurs, comme au temps où il vivait, et dans des circonstances telles qu'il voyait très clairement qu'il n'y avait plus rien à faire pour l'État, une résolution plus courageuse n'aurait été possible qu'au prix de la tranquille abnégation de soi-même; ce qui ne pouvait être exigé de l'âme trop sensible de Cicéron. Il ne faut donc pas s'étonner de le trouver souvent irrésolu, lent et mécontent de lui-même, puisqu'il ne peut conserver d'espérance ni bannir la crainte, puisqu'il rougit secrètement de son indigne position et de sa manière d'agir incertaine, ne pouvant cependant pas suivre le conseil d'une conduite plus honorable.

Nous n'aurions pas ainsi esquissé sa vie politique, qui tient trop intimement à l'histoire de son pays pour ne pas pouvoir être ici supposée connue, si nous ne pensions que le rôle qu'il a joué comme philosophe est en parfaite harmonie avec celui qu'il a joué comme homme public. Les mêmes qualités qui lui donnèrent de l'éclat dans le monde politique en firent aussi un défenseur et un propagateur brillant des travaux philosophiques; ses mêmes défauts, qui empêchent de le placer au premier rang comme homme d'État, furent aussi cause qu'on ne peut l'appeler vraiment grand en philosophie. En général, tous ses travaux philosophiques ont le plus grand rapport avec sa vie civile.

Issu d'une famille considérée d'une ville de province, qui jusque là n'avait eu aucune part aux emplois élevés de Rome, aussi peu disposé que peu propre au service mili-

taire, il ne pouvait espérer de satisfaire son active ambition que par la connaissance du droit, des rapports politiques tant internes qu'externes, et par son talent oratoire. Il exerça d'abord ce talent à Rome, en prenant des Romains pour modèles; mais il dut cependant lui sembler que la culture et la philosophie grecques étaient des secours nécessaires à l'orateur. Il eut d'abord pour maître en philosophie Phèdre l'épicurien, mais qu'il ne tarda pas à quitter pour suivre l'académicien Philon de Larisse, auquel il porta, jusque dans sa vieillesse, un grand respect. Il apprit aussi la dialectique du stoïcien Diodote, qu'il garda chez lui jusqu'à sa mort. Ainsi préparé, il s'appliqua à la plaidoirie avec une éloquence de feu, mais encore trop peu mesurée dans le discours et dans l'élocution. Il nous raconte même que la faiblesse de sa santé, que l'impétuosité de ses habitudes oratoires mettait en péril, fut pour lui une occasion de songer à modérer sa manière oratoire. Pour parvenir à ce tempérament désiré, il suivit dans les écoles les rhéteurs grecs, à l'âge de vingt-sept ans. Il suivit à Athènes l'académicien Antiochus, sans négliger entièrement l'épicurien Zénon. Il voyagea ensuite en Asie, et s'arrêta particulièrement à Rhodes, où il entendit longtemps le stoïcien Posidonius, pour étudier les orateurs grecs et pour s'occuper en même temps de la philosophie grecque; car il regardait les sciences en général, mais particulièrement la philosophie, comme la source de la parfaite éloquence, de toutes les bonnes actions et de toutes les bonnes paroles (1). Après deux ans consacrés à ce genre d'étude, la manière des Grecs lui était devenue si familière qu'il pouvait aussi bien discourir en grec qu'en latin. Il revint ainsi formé à Rome, où, par une éloquence presque entièrement changée, il s'acquit bientôt la réputation du

(1) *Brut.*, 93. *Litteris, quibus fons perfectæ eloquentiæ continetur, — — philosophiam, — matrem omnium bene factorum beneque dictorum.*

premier orateur de son temps (1). Il avoue même qu'il était redevable aux Grecs de tout ce qu'il possédait en culture humaine (2). Son zèle pour la philosophie grecque s'accrut avec le progrès de son développement oratoire, en sorte que l'orateur prépara l'écrivain en philosophie. Comme la république romaine était si déchue que Cicéron ne pouvait espérer d'y obtenir aucun poste digne de son éloquence, il se retourna de nouveau et avec force vers la philosophie grecque, ne voyant rien de mieux à faire pour occuper ses loisirs et pour adoucir les peines et les chagrins que lui occasionnaient les malheurs publics et domestiques, que de composer des ouvrages philosophiques qui pussent rivaliser avec les ouvrages des philosophes grecs, et augmenter ainsi la gloire de son pays et la sienne propre (3). Il devint donc toujours plus familier avec la philosophie grecque par les circonstances de son siècle et de sa position.

Mais c'était aussi son inclination qui le portait à cette étude. Nous ne nous en rapportons pas là-dessus aux paroles pompeuses qu'il a coutume d'employer dans ses ouvrages, en parlant de la philosophie qu'il représente comme l'institutrice d'une vie véritablement humaine, ni même à ce qu'il dit quelquefois là-dessus dans ses lettres à ses amis intimes ; mais la seule preuve certaine qu'il se rendit la philosophie très familière, se tire de ses propres ouvrages philosophiques, qui annoncent une connaissance de la philosophie de son temps plus approfondie qu'on ne pouvait l'attendre d'un homme qui n'avait

---

(1) *Brut.*, 89 s.; *Ad div.*, XIII, 1; *De nat. D.*, I, 3; *De fin.*, I, 5.

(2) *Ad Quint. fr.*, I, 1, c. 9.

(3) *De div.*, II, 2; *Ac.*, I, 3; *Tusc.*, II, 2. *Quam ob rem hortor omnes, qui facere id possunt, ut hujus quoque generis laudem jam languenti Græciæ eripiant et perferant in hanc urbem, sicut reliquas omnes, quæ quidem erant expetendæ, studio atque industria sua majores nostri transtulerunt.*

été conduit à la cultiver que par des circonstances extérieures. Ils font voir qu'il s'appliqua non seulement aux parties de la philosophie qui se rapprochent davantage d'un traité oratoire, mais qu'il pénétra aussi attentivement dans des matières arides, et qu'il s'efforça de les suivre d'une manière fondamentale, aussi loin que son genre de culture le lui permit. Aucun de ses contemporains ne peut être mis son égal sous ce rapport. Nous trouvons que l'espèce de philosophie qu'il chercha à répandre était tout-à-fait d'accord avec sa position et son caractère, et qu'il s'en sentit pénétré au même degré où il l'approfondit, de la même manière qu'il ne s'attacha non plus à aucune secte déterminée, mais, manquant sans doute de l'esprit qui crée, il fit un choix à lui propre des opinions dont le lien, le système et le point central doit être cherché dans les circonstances de son siècle, de sa nation, et dans le caractère de sa personne.

Seulement il ne faut pas oublier, si l'on veut être équitable relativement aux services qu'il a rendus à la philosophie, que toute son éducation avait un but politique, et par conséquent aussi sa philosophie; plus elle ressortait de sa façon propre de penser, plus elle dut porter la couleur de ses tendances politiques. C'est ce qu'il observe lui-même (1); et ses ouvrages philosophiques se ressentaient de sa position relativement aux affaires publiques: on voit qu'ils n'étaient que comme des entr'actes qui remplissaient ses loisirs forcés, et qu'ils ne parurent que dans les intervalles entre les plus grands dangers et la jouissance de l'honneur et du pouvoir. Sans compter les travaux de sa jeunesse, parce qu'ils ne présentent que des traductions du grec ou des ouvrages oratoires sur la philosophie que l'on peut proprement regarder comme des préliminaires à sa carrière oratoire, il ne composa des ouvrages philosophiques qu'à deux époques, d'abord à

(1) *De off.*, II, 1.

celle où le premier triumvirat tint l'État dans une agitation si fébrile que Cicéron en désespéra, et en dernier lieu, sous la dictature de César et sous le consulat d'Antoine, époque où il n'y avait aucune place honorable pour lui dans les affaires. Ses ouvrages sur la république et ses lois (1) sont de la première époque; ses autres ouvrages philosophiques, d'un âge plus mûr, sont de la seconde. Mais à ces deux époques, ni la nécessité, ni l'ambition de la gloire ne portaient Cicéron à prendre une part active à la politique; aussitôt, au contraire, qu'il entrevit la possibilité d'exercer de nouveau son talent dans les affaires, et que Pompée se remit à la tête du parti des grands, pendant la guerre civile et après la mort de César, ou dès qu'il craignit par trop pour lui et pour sa famille, il cessa de s'occuper de philosophie. Il la considérait donc comme un refuge dans les agitations de la vie, comme une distraction, comme un moyen de remplir ses loisirs. Dès qu'il voit le vaisseau de l'État en péril, il fait part à son ami Atticus de sa résolution de s'appliquer d'une manière fondamentale, au milieu des vanités de ce monde, à la philosophie; mais encore n'a-t-il pas perdu tout espoir; il s'informe encore avec détails de l'état même de ces vanités (2). Comme ses contemporains attendaient de la philosophie quelques consolations dans leur infortune, qu'elle leur vînt ou de l'école stoïque ou de celle d'Épicure, il espéra aussi pouvoir se mettre, par le même moyen, au-dessus de sa destinée et de celle de sa patrie. Mais, vain espoir! si sa position devient pressante, il cherche, à la vérité, par toute sorte de questions sophistiques, à découvrir une issue qui puisse sembler digne de lui (3); mais sa philosophie même devient pour lui un tourment,

(1) Il dit à la vérité, *De div.*, II, 1, qu'il composa les livres sur la république lorsqu'il tenait encore le gouvernail de l'État; mais ce n'est là qu'une expression oratoire et d'ornement.

(2) *Ad Att.*, II, 5, 13.

(3) *Ad Att.*, IX, 4, très remarquable sous ce rapport.

puisqu'il ne peut pas relever son courage abattu et prendre la résolution qu'elle lui conseille, et qui seule est, suivant elle, digne d'un philosophe (1). Il voit que la consolation philosophique n'est bonne à rien, qu'il n'a de tranquillité à attendre que des événemens (2); dans ses peines domestiques, il avoue que l'occupation de ces sciences est incapable de nous procurer aucun adoucissement : Sans elles, dit-il, nous serions peut-être plus fermes contre la douleur; si elles enrichissent notre esprit et le rendent plus mâle, elles fortifient aussi notre sensibilité aux souffrances humaines; elles ne procurent pas de remède durable, mais seulement un oubli passager de la douleur (3). Cependant, comme il ne s'occupait de la philosophie que dans ce but, il semble s'y être fortifié; il se sent élevé par l'exemple des socratiques au-dessus des biens fragiles du monde; il croit que la crainte ne l'abattra plus; sa vie alors est toute dévouée à la vertu (4). Toutefois, à mesure que son espoir politique renaît, il voit aussi de nouveau les hésitations de son état passé l'abandonner.

Un tel homme ne pouvait avoir d'autre philosophie qu'un scepticisme modéré qui fût dans les sciences l'expression de l'incertitude, de même que la vie de Cicéron était irrésolue entre la nécessité, le renoncement et les attraits de la renommée, de la fortune et du pouvoir. Quelque faible qu'il nous paraisse aux heures du déses-

---

(1) *Ad Att.*, VIII, 11.

(2) *Ib.*, X, 14.

(3) *Ib.*, XII, 46. *Quid ergo? inquies; nihil litteræ? In hac quidem re vereor, ne etiam contra. Nam essem fortasse durior. Isto enim animo nihil agreste, nihil inhumanum est. Ad div.*, V, 15. *Itaque sic litteris utor, in quibus consumo omne tempus, non ut ab his medicinam perpetuam, sed ut exiguam doloris oblivionem petam. Tusc.*, IV, 38; V, 41 *fin.*; *De off.*, III, 1.

(4) *Ad Att.*, XIV, 9; *Ad div.*, XVI, 13; *Tusc.*, V, 2.

poir, lorsqu'il se lamente, et que, dans la conscience de ses fautes et de sa honte, il se désire des compagnons de son infortune, on ne peut cependant pas méconnaître que quelque chose de noble pénètre cependant sa vie. Ce n'est pas sans doute la vertu la plus élevée, la plus désintéressée qu'il se pose comme idéal, mais il se montre cependant digne de l'éloge des gens de bien ; il aspire à une vie régulière, et une mort d'accord avec une telle vie lui semble digne d'envie ; il ne peut pas se dissimuler la honte de n'avoir pas marché courageusement à une telle mort (1). Là-dessus il est inconséquent avec lui-même ; c'est pourquoi il hésite, il doute, et lorsqu'il pourrait réaliser dans sa personne l'idéal suprême de la philosophie, les exigences les plus sévères de la vertu, il sent cependant qu'il ne serait peut-être pas capable de s'y soumettre et d'y rester fidèle avec une parfaite assurance. Il y incline donc, à la vérité, mais cependant il ne regarde enfin que comme vraisemblables les doctrines qui en dérivent. Mais, dans ce doute, il frappe néanmoins à la porte de toutes les écoles, et cherche à se satisfaire de toutes les opinions philosophiques, pourvu seulement qu'elles ne choquent pas trop ses nobles sentimens. On peut bien dire que le plaisir qu'il prenait à ces sortes de recherches en a fait un écrivain instructif pour les Romains et pour la postérité, puisque ses ouvrages sont devenus par là une courte esquisse de tous les systèmes philosophiques importans. Mais, par le fait que sa philosophie est l'expression de toute sa façon de penser et de toutes les affections de son âme, il se trouve au-dessus de la plupart des philosophes grecs et latins de son temps, qui s'attachaient trop à l'opinion d'un homme ou d'une école pour qu'ils eussent quelque valeur personnelle.

Si donc nous devons nous proposer de faire connaître sa philosophie et de déterminer l'influence qu'elle a exer-

---

(1) *Ad Att.*, XI, 15.

cée sur les âges futurs, il suffira de fondre ses sentimens avec ce qu'il expose comme la philosophie. Car, quant à matière même de sa doctrine, il y a très peu de chose de nouveau pour nous : elle est tirée le plus souvent des anciens philosophes grecs. Lorsqu'un peuple, stimulé par l'exemple d'un autre, cherche à se former une littérature nationale, alors il arrive ordinairement que l'émulation cherche à faire aussi bien, et mieux s'il est possible; dans toutes les espèces d'ouvrages, Cicéron est rempli de ce zèle. Il veut que les Romains puissent se passer de la littérature grecque; il croit avoir atteint ce but pour quelques parties; cependant il s'applique naturellement aux branches de la littérature qui sont conformes à ses goûts. Excité par ses amis, par les admirateurs de son talent, à rendre en histoire la renommée des Romains égale à celle des Grecs, il ne répondit cependant pas à ces instances, bien moins par les raisons qu'il en donne (1), que parce que son inclination ne le portait pas au genre de travail qu'exige l'histoire. En philosophie, au contraire, il fit son possible pour égaler les Grecs. Il essaya d'embrasser toute la philosophie, pour donner aux Romains, dans leur langue, tout ce qu'il croyait nécessaire de connaître pour l'étude de la philosophie (2). Il est conduit par là à une sorte d'exposition qui imite souvent ses modèles d'une manière servile (3). Il avoue à son ami Atticus, versé dans la littérature grecque, que ses ouvrages philosophiques ne sont souvent que des copies des traductions des ouvrages grecs (4). Il n'est pas à la vérité aussi franc avec

---

(1) *De legg.*, I, 2.

(2) *De div.*, II, 2. *Sic parati, ut — nullum philosophiæ locum esse pateremur, qui non latinis litteris illustratus pateret.*

(3) C'est ainsi qu'il croit devoir faire entrer des vers dans ses écrits philosophiques, pour que, sous ce rapport même, ils ne restent pas au-dessous de ceux des Grecs. *Tusc.*, II, 1. Il y fut cependant porté aussi par l'amour qu'il avait conservé pour ses essais poétiques d'autrefois.

(4) *Ad Att.*, XII, 52. Ἀπόγραφα *sunt; minore labore fiunt;*

le vulgaire des lecteurs; il ne veut pas simplement passer pour traducteur, mais il prétend aussi au mérite d'avoir disposé dans un meilleur ordre les philosophes grecs, et d'avoir ajouté son propre jugement au leur; mais presque toujours cependant il se borne à faire connaître les doctrines de ces philosophes, et il avoue, ce qu'il lui est impossible de taire, qu'il ne peut pas s'empêcher de traduire tout simplement des morceaux entiers quand il le juge convenable (1). Dans cette manière de traiter les doctrines grecques, il se flatte d'avoir surpassé les Grecs (2), d'avoir exposé leurs recherches philosophiques d'une manière plus simple et plus claire qu'eux, de les avoir mises quelquefois dans un meilleur ordre, quelquefois de les avoir exposées d'une manière plus complète et nouvelle (3); mais il se donne surtout l'avantage d'avoir allié la philosophie à l'éloquence (4). Nous ne l'acccuserons pas pour cela de trop de vanité, si nous réfléchissons aux modèles qu'il avait sous les yeux. Quelque éloge qu'il donne à Platon et à Aristote, il les a cependant mis beaucoup moins à contribution que les stoïciens, les épicuriens et les nouveaux académiciens. Ceux-ci étaient plus voisins de son temps, et le nouveau a toujours un avantage décisif sur l'ancien. Nous ne dou-

---

verba tantum affero, quibus abundo. Il écrivait alors l'*Hortensius*, les *Academica* et le *De finibus.*

(1) *De fin.*, I, 2. *Quod si nos non interpretum fungimur munere, sed tuemur ea, quæ dicta sunt ab iis, quos probamus, iisque nostrum judicium et nostrum scribendi ordinem adjungimus, quid habent, cur græca anteponant iis, quæ et splendide dicta sint, neque sint conversa de græcis ? Ib.*, c. 3. *Locos quidem dem quosdam, si videbitur, transferam et maxime ab iis, quos modo nominavi, cum inciderit, ut id apte fieri possit. De off.*, I, 2.

(2) *Ad Att.*, XIII, 13. Il s'agit des questions académiques.

(3) *Tusc.*, IV, 5. Plus d'ordre et de plénitude. *De off.*, 3, 43; III, 2; une nouvelle manière d'exposer la philosophie, *De rep.*, I, 22, 23, II, 11.

(4) *De off.*, I, 1.

tons pas que Cicéron n'ait surpassé en beaucoup de points ses modèles ; mais qu'il les ait choisis pour modèles, et qu'il ne se soit pas montré meilleur appréciateur des philosophes plus anciens, c'est ce qui ne témoigne pas en faveur de la liberté de jugement avec laquelle il cherchait à s'approprier la philosophie grecque en la naturalisant parmi les Romains. Nous ne lui trouvons pas une vue plus étendue sur l'ensemble de la science qu'à ses contemporains. Il traite la philosophie comme un recueil de recherches particulières sur des questions données (1).

En faisant voir précédemment qu'un scepticisme modéré était la manière de philosopher qui convenait le mieux au caractère de Cicéron, nous aurions pu ajouter encore plusieurs autres raisons qui lui firent prendre cette direction. Des doctrines sceptiques des philosophes grecs antérieurs, celle de la nouvelle académie, telle qu'elle avait été enseignée par Philon, et qui était fort modérée, jouissait du temps de Cicéron de la plus haute considération. Cicéron, ainsi qu'on l'a remarqué précédemment, avait de plus beaucoup de respect pour ce maître, et se trouva, dès sa jeunesse, attaché par des liens personnels à cette école. Elle se recommandait d'ailleurs à lui par sa tendance à une exposition oratoire (2), tandis que Cicéron reproche à la morale stoïque, dont il n'était d'ailleurs point éloigné, de ne pas exhorter assez éloquemment à la vertu (3). Dans l'espèce d'éclectisme qu'il suivait, il ne pouvait qu'être conduit au doute sur les principes mêmes de la science, par la recherche superficielle de ces principes, qui semblent conduire nécessairement à des affirmations opposées. Et comme il se proposait de faire connaître aux Romains

(1) Ceci est frappant dans le *Tusc.*, V, 7, dans la comparaison de la philosophie aux mathématiques. La philosophie se divise pour lui en plusieurs *loca*, qui sont traités indépendamment les uns des autres. *De div.*, II, 1, 2.

(2) *Tusc.*, II, 3; *De div.*, II, 1; *De fato*, 2.

(3) *De fin.*, IV, 3.

les résultats de la philosophie grecque en général, il n'avait pas de meilleure méthode à suivre que celle des académiciens, qui avaient coutume d'emprunter les raisons pour et contre de toutes les autres sectes de philosophie (1). Il ne faut pas non plus perdre de vue, dans le jugement critique des ouvrages philosophiques de Cicéron, ni le but dans lequel il les écrivait, ni ceux auxquels il les destinait. Les lecteurs qu'il ambitionnait et qu'il voulait aussi persuader, n'étaient pas des philosophes de profession, mais des hommes du monde appartenant aux principales classes et auxquels il voulait donner des règles de conduite, un goût général pour la philosophie, et leur apprendre à juger les choses. Une philosophie ne plaît à ces sortes de gens qu'autant qu'elle n'a pas trop de prétentions scientifiques (2), qu'elle ne presse pas trop ses lois, mais qu'elle laisse à chacun son opinion et son dernier principe, qu'elle donne au discours familier la plus grande latitude possible pour disserter. Cicéron se donne donc bien garde d'énoncer son opinion d'une manière trop décisive; il ne veut s'attacher à aucune manière de voir exclusive; il ne veut pas même faire valoir sa propre opinion (3). Dans le fait, il va bien quelquefois un peu plus loin, lorsqu'il se flatte de ne suivre aucune doctrine; mais de chercher sa liberté, de vivre au jour le jour, et de n'accepter précisément que ce qui lui semble vraisemblable pour le moment (4). On voit comment il faut entendre l'éloge qu'il donne à sa doctrine académi-

---

(1) *Tusc.*, II, 3; *De div.*, II, 1.

(2) *De div.*, II, 1. *Minime arrogans.*

(3) *De nat. D.*, I, 5. Le passage *Ac.*, II, 3, est caractéristique pour la manière dont on étudiait généralement la philosophie à son époque.

(4) *Tusc.*, V, 11. *Nos in diem vivimus; quodcunque nostros animos probabilitate percussit, id dicimus; itaque soli sumus liberi. Ib.*, c. 29; *De off.*, I, 2. *Sequemur igitur* hoc quidem tempore *et hac quæstione potissimum Stoicos.*

que, d'être plus conséquente qu'aucune autre (1); il reste égal à lui-même, puisqu'il trouve vraisemblable tantôt une opinion, tantôt une autre, quoique opposée à la première. Sa liberté d'examen n'est cependant pas si grande qu'il le dit, quand il se laisse entraîner par la considération des personnes; ce qui ne lui donne pas peu d'embarras, pour sanctionner ses opinions de l'autorité des anciens, des philosophes les plus célèbres et des hommes les plus distingués, lorsqu'il fait pour lui Socrate, Platon, Arcésilas, et dans l'occasion les péripatéticiens et les stoïciens (2), et qu'à sa manière oratoire il recommande à l'imitation la gloire et l'exemple des anciens Romains. Mais tout ceci convient très bien à la philosophie populaire qu'il cherche à répandre dans la plupart de ses ouvrages, et qui comporte à merveille le poli et l'élégance du langage, qu'il loue dans la forme des philosophes académiciens.

Mais Cicéron cherche cependant à concilier avec la popularité de sa philosophie la fondamentalité de la recherche et la méthode; il faut même avouer qu'il y a réussi jusqu'à un certain point. Ce n'est que dans quelques ouvrages, où il ne vise pas à la rigueur scientifique, qu'il se permet de parler suivant l'opinion du peuple, et de négliger la forme sévère de la manière scientifique (3). On trouve alors aussi dans ses ouvrages des sacrifices faits à l'opinion vulgaire, qui n'expriment par conséquent point sa croyance; on pourrait en donner une foule d'exemples, plus particulièrement de la manière dont il s'exprime sur les dieux et sur la divination; mais, en homme qui a lu attentivement les ouvrages de Platon et d'Aristote, et qui s'est exercé à la dialectique des stoïciens, quand même son but en cela ait été surtout de former

(1) *De div.*, II, 1.

(2) Par exemple, *Ac.*, I, 4, 12.

(3) Par exemple, *De off.*, II, 10; *De legg.*, I, 13.

son talent oratoire, il sait bien du reste apprécier la justesse de l'expression, la rigueur des définitions, des divisions et des preuves. C'est ce que prouve surtout son petit ouvrage sur les Topiques ; c'est ce que prouvent également les conditions qu'il mettait à la marche régulière dans l'examen des questions de philosophie (1). Lors donc qu'il cherche à unir cette méthode plus sévère avec la facilité et la clarté du discours ordinaire, il est très heureux pour lui que la doctrine académique qu'il professe ne s'éloigne pas trop de l'opinion commune (2), mais qu'elle soit, au contraire, partie de l'idée que l'on doit chercher à allier la philosophie aux opinions de la vie. Cicéron veut partout éviter les conséquences outrées et les absurdités des philosophes (3) ; il veut une philosophie avec laquelle la vie du philosophe puisse être d'accord (4), c'est-à-dire une philosophie non du sage, mais de l'homme de bien ordinaire, qui ne ressemble au sage qu'en quelques points (5). Mais comme il cherche à concilier la science et la vie, il cherche aussi l'unité et la systématisation dans la science ; et quoiqu'il songe aux doctrines qui sont susceptibles d'application dans la vie, il est cependant conduit de plus en plus loin par l'affinité qui unit toutes les connaissances scientifiques, la sphère de l'investigation s'agrandissant toujours à ses

(1) *Tusc.*, II, 2; *Ac.*, II, 14.

(2) *Parad. procem. Quia nos ea philosophia plus utimur, quæ peperit dicendi copiam et in qua dicuntur ea, quæ non multum discrepant ab opinione populari.*

(3) *De div.*, II, 38. *Nihil tam absurde dici potest, quod non dicatur ab aliquo philosophorum. Ac.*, II, 44 *fin.*

(4) *Tusc.*, II, 4.

(5) *De amic.*, 5. *Negant enim quemquam virum bonum esse, nisi sapientem. Sit ita sane. Sed eam sapientiam interpretantur, quam adhuc mortalis nemo est consecutus. Nos autem ea, quæ sunt in usu vitaque communi, non ea, quæ finguntur aut optantur, spectare debemus.* Cf. *de off.*, III, 3, 4.

yeux de manière à embrasser tout le domaine de la philosophie.

Nous touchons par là à ce que nous avons déjà indiqué en général comme le caractère du point de vue des Romains en philosophie, la tendance prédominante à la pratique. Cicéron, homme politique distingué, ayant pénétré plus profondément dans les questions de philosophie, jugea, comme Platon, nécessaire de s'excuser auprès des politiques qui n'aimaient pas ou qui aimaient peu la philosophie, de ses travaux philosophiques même, et d'exhorter ses lecteurs à la philosophie. Il composa à cette fin un ouvrage particulier très estimé, son Hortensius, qui ne se trouve pas parmi ceux de ses ouvrages qui nous sont parvenus. Mais nous pouvons jusqu'à un certain point développer ses raisons d'après ce qui nous reste de ses autres ouvrages sur le même sujet. Elles reviennent principalement à dire que la philosophie est l'institutrice de la vie, et la seule consolation véritable dans les afflictions. Tel est pour lui le point central de la philosophie; ce qui fait voir qu'il l'envisageait absolument sous le point de vue pratique. Mais il s'aperçoit aussi que, sans la théorie, la pratique ne peut pas se maintenir. Il s'avoue en général partisan de la doctrine de Socrate, telle qu'il la concevait d'après Xénophon et d'après une opinion très répandue, qui la présentait comme une doctrine qui recommande avant tout de rechercher le bien moral pour la vie et la conduite des hommes, mais de négliger ce qui dépasse la portée de l'intelligence humaine dans l'investigation de la nature (1). Quoiqu'il considère la philosophie comme l'aspiration à la sagesse, et la sagesse comme la science des choses divines et humaines, comme la connaissance des causes de tout ce qui est, il ajoute cependant, comme pour en indiquer la fin, qu'elle doit exciter en nous le besoin d'imiter le divin, et produire la persuasion

(1) *Ac.*, I, 4; *De rep.*, I, 10.

que tout ce qui est humain est subordonné à la vertu (1). Il donne donc à la philosophie en général un but tout pratique; il considère la pratique comme le domaine sur lequel l'homme est appelé par la nature à diriger ses regards. A ceux qui pensent que l'on doit seulement apprendre ce qui appartient à la vie publique et à la vie domestique, il observe à la vérité que notre habitation n'est pas seulement l'espace que renferment les murailles de nos maisons, mais encore le monde entier, que les dieux nous ont donné et à eux-mêmes pour demeure et pour commune patrie; mais il finit cependant par en revenir à l'idée que la question des mœurs et de l'état nous touche de plus près que la connaissance incertaine de toute la nature, connaissance qui surpasse notre puissance (2). Il put donc bien recommander à l'homme accablé du poids des affaires de philosopher doucement et sans trop approfondir les questions; mais il pensait cependant qu'il est difficile de ne philosopher que dans une certaine mesure: car on ne peut choisir le peu que dans le beaucoup; celui qui n'a philosophé que peu ne tardera pas à se sentir excité par le reste. Tout tient si fort à tout en philosophie, que l'on ne peut se fier au peu et s'en contenter, sans connaître le plus ou le tout (3). C'est ainsi que ses recherches en philosophie s'étendent au-delà des bornes de la morale. Il voit que l'on doit embrasser le tout de la philosophie pour reconnaître dans l'enchaînement général l'importance, la valeur, le sens de chaque partie. Quoi qu'il pensât de la dialectique si célèbre des stoïciens,

(1) *Tusc.*, IV, 26. *Ex quo efficitur, ut divina imitetur, humana omnia inferiora virtute ducat.* Cette addition manque. *De off.*, II, 2.

(2) *De rep.*, I, 18, 19.

(3) *Tusc.*, II, 1. *Difficile est enim in philosophia pauca esse ei nota, cui non sint aut pleraque aut omnia. Nam nec pauca nisi e multis eligi possunt, nec qui perceperit, non idem reliqua eodem studio persequetur*, etc.

qu'elle ne tient pas ce qu'elle promet, savoir d'assurer notre jugement sur toute vérité, puisqu'elle ne peut décider que de la vérité de ses propres propositions (1), il faisait cependant un très grand cas de la logique, par la raison surtout qu'elle donne les règles pour rechercher et enseigner méthodiquement la vérité, et qu'elle soumet les questions à la pierre de touche de la science (2). Il estime aussi très fort la physique, puisqu'elle élève l'esprit de l'homme à l'Eternel et au non passager, et le soustrait ainsi aux passions basses de cette vie terrestre, l'affranchit de la superstition, et lui enseigne des connaissances utiles (3).

Ce qu'il remarque du rapport entre la pratique et la théorie, est parfaitement d'accord avec ce que nous venons de voir. Il reconnaît sans peine une valeur propre à la recherche et à la connaissance scientifique. La science procure par elle-même de la jouissance (4); le sage trouve en elle son bonheur, et étend par conséquent ses recherches à toutes les parties de la philosophie (5); la science est une partie de la moralité (6); aussi toutes les parties de la philosophie sont considérées comme des vertus par le sage des stoïciens (7). Il va si loin en cela, lui qui d'ordinaire ne recommande la philosophie que comme une œuvre de loisirs, qui croit même devoir s'en excuser, qu'il fait avouer à un académicien que la recherche sur la nature des dieux serait préférable à l'occu-

(1) *Ac.*, II, 8.

(2) *Ib.*, II, 9. *Etenim duo esse hæc maxima in philosophia, judicium veri et finem bonorum.*

(3) *De rep.*, I, 15 s.; *Ac.*, II, 41; *De fin.*, IV, 5; *De nat. deor.*, I, 21.

(4) *De fin.*, I, 7.

(5) *Tusc.*, V, 24, 25.

(6) *De off.*, I, 43.

(7) *Tusc.*, V, 25.

pation des affaires (1), et que, dans son idéal d'une vie heureuse, exempte des soucis et des peines qu'entraîne avec elle l'union du corps et de l'âme, il ne doute pas qu'elle consistera uniquement dans la connaissance de la nature et des sciences, connaissance qui procure aux dieux comme aux hommes un plaisir véritable, tandis que tout le reste n'est qu'une affaire de nécessité (2). Mais ce pouvaient être là de bonnes espérances; cependant il ne convient pas au philosophe d'espérer, mais de réfléchir à la réalité. Or, dans la contemplation du réel, Cicéron trouve que nous devons nous adonner à la pratique avant tout. De toutes les questions de la philosophie, il n'en est pas de plus importante que celle du souverain bien, dont la connaissance doit nous donner une règle pour toutes les actions de la vie (3). Cicéron ne peut donc pas partager l'avis de Platon, que le sage ne peut être obligé de prendre part aux affaires civiles (4); il regarde plutôt l'éloignement des philosophes pour les affaires comme une sorte de mollesse et de lâcheté (5), et donne à penser si le philosophe même ne se sentirait pas malheureux dans ses recherches, s'il devait être condamné à une solitude constante (6). Évidemment les devoirs qui résultent de la société des hommes devraient être préférés à ceux qui se rapportent à la recherche scientifique, car il n'est per-

---

(1) *De nat. D.*, II, 1 *fin. Minime vero, inquit Cotta, nam et otiosi sumus et iis de rebus agimus, quæ sunt etiam negotiis anteponendæ.*

(2) *Hortens. ap. August. de trin.*, XIV, 9. *Una igitur essemus beati cognitione naturæ et scientia, quæ sola etiam deorum est vita laudanda. Ex quo intelligi potest cætera necessitatis esse, unum hoc voluptatis.* Cf. *De fin.*, V, 4 *fin.*; *De off.*, I, 5.

(3) *De fin.*, V, 6.

(4) *De off.*, I, 9.

(5) *Ib.*, 21.

(6) *Ib.*, 43.

sonne, quelque avide qu'il puisse être de connaître la nature des choses, qui ne dût aussitôt abandonner ses recherches, dès qu'il se présente quelque chose à faire pour la patrie, pour ses parens, pour ses amis (1). A cet égard donc, bien qu'il se sente ébranlé par la doctrine de Platon et des péripatéticiens, il ne croit cependant pas devoir la suivre. La tendance du peuple dont il faisait partie, celle de sa propre vie, le portent plutôt à l'action qu'à la contemplation.

On comprend facilement quelle influence cette opinion dut exercer sur ses travaux philosophiques. Son zèle pour la recherche des principes de notre connaissance dut s'en trouver très affaibli, et le porter d'autant plus au doute, qu'une doctrine semblait plus éloignée de la vie pratique. Aussi les raisons sceptiques fondamentales de son opinion sont-elles moins visibles dans la morale qu'en physique et en logique. Il dut, en outre, mettre partout en relief le rapport de la philosophie à la pratique; ce qui dut le porter à confondre ou du moins à mêler les différentes parties de la philosophie; sa manière oratoire n'y contribua pas peu non plus. Nous ne pourrons donc pas, dans notre exposition de ses doctrines, en distinguer nettement les différentes parties.

Indépendamment de ses affections particulières, de la tournure propre de son esprit et de son caractère, le spectacle des disputes et des difficultés inextricables dans lesquelles les sectes des philosophes se poussaient les unes les autres, dut être incontestablement pour beaucoup dans la détermination de Cicéron à s'attacher à la nouvelle

---

(1) *De off.*, I, 43. *Quis est enim tam cupidus in perspicienda cognoscendaque rerum natura, ut si ei tractanti contemplantique res cognitione dignissimas subito sit allatum periculum discrimenque patriæ, cui subvenire opitularique possit, non illa omnia relinquat atque abjiciat, etiam si dinumerare se stellas aut metiri mundi magnitudinem posse arbitretur? atque hoc idem in parentis, in amici re aut periculo fecerit.*

académie. Il le reproduit même dans les trois parties de la philosophie, puisqu'il fait voir dans chacune comment les stoïciens sont opposés aux épicuriens, Aristote à Platon (1). Il est à remarquer qu'il n'a guère meilleure opinion sous ce rapport des sciences non philosophiques. La géométrie, dans ses idées fondamentales comme dans ses conséquences astronomiques, ne lui paraît pas certaine; il doute, avec les médecins empiriques, de l'utilité de l'anatomie (2). Cette manière d'envelopper les connaissances utiles dans le sort de la philosophie, était celle des anciens sceptiques, qui s'était glissée dans la nouvelle académie.

Mais ce sont les sciences physiques surtout qui lui semblent douteuses (3). Il ne peut trop s'étonner de la témérité, de l'orgueil de ceux qui s'étaient persuadés qu'ils savaient quelque chose sur ces objets difficiles (4). Tout cela est occulte et couvert d'une si épaisse obscurité, qu'il n'y a pas de regard humain, si pénétrant qu'il soit, qui puisse plonger dans le ciel ou dans les entrailles de la terre. Nous ne connaissons pas notre corps, quoique nous puissions le disséquer pour reconnaître la disposition interne des organes; mais qui sait si ces parties n'ont déjà pas subi quelque changement? Combien moins encore pouvons-nous connaître la nature de la terre, dônt nous ne savons pas même mettre à découvert les profondeurs! Les philosophes parlent des habitans de la lune, des antipodes : quelles conjectures pleines d'incertitude! Les mouvemens des corps célestes sont niés, tandis que l'on fait au contraire mouvoir la terre; mais qui sait si cela est plus vrai que l'opinion ordinaire des astrologues? Que dire des asser-

---

(1) *Ac.*, II, 36 s; *De nat. D.*, I, 6.

(2) *Acad.*, II, 36, 39.

(3) *De nat. D.*, I, 21. *Omnibus fere in rebus et maxime in physicis, quid non sit, citius, quam quid sit, dixerim.*

(4) *Ac.*, II, 36. *Estne quisquam tanto inflatus errore, ut sibi se illa scire persuaserit?*

tions de la philosophie sur la nature de l'âme, sur sa mortalité ou son immortalité ; de ses doctrines sur l'existence et l'essence des dieux, sur leur providence, sur leur prescience ? Rien est-il plus douteux que tout cela ? Combien n'est-il pas plus facile de connaître le corps que l'âme ? Un dieu seul pourrait décider quelle en est la nature, si elle est immortelle, quelle opinion des philosophes sur ce sujet est la vraie ; le vraisemblable seulement n'est pas même facile à trouver en pareille matière. On peut bien se persuader que les dieux existent, mais c'est difficile. Comment en effet en viendrait-on à bout si la nature avait tout produit d'elle-même ? Il semble impossible de concevoir l'idée de Dieu, puisqu'on devrait le regarder comme parfait, et que néanmoins aucune des quatre vertus ne peut être le partage de sa nature. Si l'on admet la Providence divine, comment se rendre raison du mal qui afflige le monde ? Les dieux, en vérité, se seraient bien peu souciés de l'homme en lui donnant le présent funeste de la raison (1). Cicéron, après avoir repassé dans son esprit toutes ces incertitudes de la physique, finit par une observation en faveur de sa doctrine de la vraisemblance, et jette quelque jour sur la méthode propre à cette doctrine. Il invite les philosophes dogmatiques à réfléchir au mauvais service qu'ils rendent eux-mêmes à leurs doctrines en mettant au même rang de certitude des choses très vraisemblables et d'autres à peine croyables. Mais en affirmant que le cri de la corneille ordonne d'agir ou de ne pas agir, que le soleil est d'une grandeur déterminée, comme ils affirmeraient qu'il fait jour, ils excitent les soupçons contre eux, et feraient volontiers penser qu'ils ne savent pas plus la dernière de ces choses que la première. Il n'y a pas de degrés dans le savoir, mais bien dans la vraisemblance (2). On voit que Cicéron regarde l'actualité sensi-

(1) *Ac.*, 38 s.; *De fin.*, V, 12; *Tusc.*, I, 11; *De nat. D.*, I, 1, 22; III, 15, 27, 32, 33.

(2) *Ac.*, II, 41. *Non mihi videntur considerare, cum physica*

ble comme beaucoup plus certaine que les preuves de la science (1). L'enchaînement développé des raisonnemens, la vaste étendue des doctrines qui se rattachent les unes aux autres, la contradiction des opinions opposées, le rendent défiant. Il redoute, dans les sentiers erronés de la science, de ne manquer que trop facilement le vrai (2).

Le conflit des opinions le poursuit jusque dans l'étude de la morale, quoiqu'il s'y montre, ainsi qu'on l'a déjà dit, un peu plus résolu dans son jugement. Il se reconnaissait mieux sur ce terrain, et pouvait déjà s'en faire une idée à l'avance. Aussi croyait-il que les disputes de l'école sur les principaux points de la morale pouvaient se terminer par une sorte d'accommodement à l'amiable. Il trouvait, à la vérité, une difficulté inconciliable entre la morale égoïstique des épicuriens et les principes des autres écoles; mais, inspiré par sa noble nature, il dut facilement se croire capable de tenir tête à ses adversaires, les épicuriens. Il ne rejette pas entièrement les principes des épicuriens dans les raisons qu'il nous donne de son doute; il se sent en quelque sorte ému dans son âme par ces principes, quoiqu'il ne puisse pas y adhérer, afin de ne pas ôter à la vertu quelque chose de son éclat; il ne regarde donc que comme vraisemblables les doctrines opposées des stoïciens et des autres socratiques (3). Néanmoins, quand il réfléchit que

---

ista valde affirmant, earum etiam rerum auctoritatem, si quæ illustriores videantur, amittere. — Nec enim possunt dicere, aliud alio magis minusve comprehendi, quoniam omnium rerum una est definitio comprehendendi.

(1) De là ce qu'il dit du disciple du Portique. *Ac.*, II, 37. *Quamcumque vero sententiam probaverit, eam sic animo comprehensam habebit, ut ea, quæ sensibus; nec magis approbabit nunc lucere, quam, quoniam Stoicus est, hunc mundum esse sapientem*, etc.

(2) *Ac.*, II, 36. *Perficies, ut ego ista innumerabilia complectens nusquam labar? nihil opiner?*

(3) *Ib.*, 42.

la doctrine d'Épicure fait passer d'une manière conséquente sur tous les devoirs, et qu'elle fait disparaître toute vertu, il l'attaque alors sans réserve (1), et il ne lui reste plus qu'à donner son assentiment à la doctrine des stoïciens, des péripatéticiens et des académiciens, qui prescrit de suivre la nature (2). Mais que signifie cette règle? Si l'on doit la suivre, il faut savoir ce qu'est la nature de l'homme, et les phisosophes, en cherchant à l'expliquer, retombent dans des dissidences que Cicéron ne se sent pas la force de terminer. Quelquefois il s'exprime comme s'il était porté à regarder la dispute entre les stoïciens et les péripatéticiens, qui ne s'éloignaient pas de l'ancienne académie, comme une pure querelle de mots (3) ; mais il convient cependant à la fin qu'il y a une légère différence entre leurs doctrines, non dans les mots, mais dans la chose, différence qui consiste en ce que les péripatéticiens accordaient quelque importance aux biens extérieurs, mais une importance si légère qu'elle n'est d'aucun poids en comparaison de la vertu, tandis que les stoïciens ne voulaient reconnaître aucune importance à ce qu'on appelle biens extérieurs(4). Et alors il se trouve en suspens entre ces deux opinions. Il reproche un manque de conséquence au point de vue des péripatéticiens, particulièrement dans la forme que lui avait donnée Antiochus, puisque tantôt ils accordaient une valeur aux biens extérieurs et corporels, et que tantôt ils les regardaient pour rien (5). Lorsqu'ils affirmaient que l'on peut être heureux sans ces biens, mais que la vie très heureuse n'est que le partage de celui qui possède aussi, outre la vertu, ces mêmes biens, ils renchérissaient sur une idée qui n'en est pas susceptible, en admettant une

(1) *De off.*, I, 2.
(2) *Ac.*, I, 5, 10.
(3) *De fin.*, III, 3; IV, 20 s.; 26.
(4) *Ib.*, 30 s.
(5) *Ib.*, V, 27; *Tusc.*, V, 8, 16.

vie plus heureuse que la vie heureuse (1). Il n'hésite pas à dire que les péripatéticiens et les anciens académiciens pourraient bien cesser une fois seulement de bégayer, et avoir le cœur de dire clairement que la vie heureuse montera aussi dans le taureau de Phalaris (2). Il veut suivre les stoïciens, parce que leur doctrine lui semble plus conséquente et plus sublime (3). Mais il est à craindre que, se laissant inspirer par cette sublimité de leurs préceptes moraux, une ardeur passagère d'un courage capable du grand et du généreux ne l'élève au-dessus de ses forces; car il est ébranlé aussi par un grand nombre de raisons que l'on dirige contre la doctrine des stoïciens. Leurs paradoxes le choquent (4), quoiqu'il les regarde comme d'origine socratique, et qu'il croie pouvoir les justifier (5); leurs doctrines ne lui semblent pas faites pour la vie pratique ni pour la place publique; elles contredisent son expérience de la nature humaine, à laquelle cependant il ne voudrait pas accorder trop de confiance, parce qu'il ne se sent pas exempt des vices de son siècle, qui pourrait bien n'être pas très propre à servir d'unité de mesure pour apprécier la vertu (6). Il exprime ici son doute tout-à-fait

---

(1) *De fin.*, IV, 26 *fin.*

(2) *De off.*, III, 4; *Tusc.*, V, 1.

(3) *De fin.*, IV, 19.

(4) *Parad. proœm.*

(5) *De fin.*, IV, 9; *De am.*, 5.

(6) *Tusc.*, V, 1. *Equidem eos casus, in quibus me fortuna vehementer exercuit, mecum ipse considerans, huic incipio sententiæ diffidere, interdum et humani generis imbecillitatem fragilitatemque extimescere. Vereor enim ne natura, cum corpora nobis infirma dedisset iisque et morbos insanabiles et dolores intolerabiles adjunxisset, animos quoque dederit et corporum doloribus congruentes et separatim suis angoribus et molestiis implicatos. Sed in hoc me ipse castigo, quod ex aliorum et ex nostra fortasse mollitia, non ex ipsa virtute de virtutis robore existimo. Parad.*, VI, 3.

à la manière d'un homme du monde; il douterait volontiers si la vertu existe (1). Ebranlé par ces réflexions et par d'autres encore, il incline à la doctrine péripatétique (2), ou bien il avoue que tantôt la morale péripatétique, tantôt la morale stoïque, lui semble être la vraie (3). Il trouve aussi une raison pour justifier les principes stoïques du défaut de liaison interne; car, quand ils ordonnent de suivre la nature, ils ne peuvent pas pour cela défendre à l'homme de faire attention à son corps, puisque sa nature se compose de corps et d'âme (4). Il les invite à réfléchir, à la manière des péripatéticiens, que la vertu ne peut absolument pas être sans quelque chose d'extérieur, dont elle s'occupe et qui en forme la base (5), et compare leur doctrine à l'opinion précipitée de quelques philosophes, qui, après avoir trouvé une connaissance plus élevée, plus divine, que la connaissance sensible, croient alors devoir rejeter complètement cette dernière (6).

Nous le voyons donc aussi en morale revenir à la sensibilité, comme nous l'avons vu précédemment en physique accorder une plus grande importance à la manifestation sensible qu'aux résultats d'une recherche scientifique. Nous sommes par là conduits à ses opinions logiques, dans lesquelles il faut chercher le fondement scientifique de sa théorie de la vraisemblance. Si cependant nous jetons un coup d'œil sur l'ensemble de ses thèses logiques, nous les trouvons encore

(1) *Tusc.*, l. 1. Il n'excepte sans doute la vertu de Caton que pour dire quelque chose de flatteur pour Brutus.

(2) *De fin.*, V, 26.

(3) *De off.*, III, 7.

(4) *De fin.*, IV, 11, 13, 14.

(5) *Ib.*, 15.

(6) L. l. *Ut quidam philosophi, cum a sensibus profecti majora quædam ac diviniora vidissent, sensus reliquerunt, sic isti, cum ex appetitione rerum virtutis pulchritudinem adspexissent, omnia, quæ præter virtutem ipsam viderant, abjecerunt*, etc.

beaucoup plus pauvres, sans comparaison, que ses opinions en physique et en morale. Ce qui tient incontestablement à ce qu'il trouvait les questions logiques beaucoup moins utiles pour la vie pratique que celles de morale et même de physique.

Tout s'y rattache à la question du criterium de la science. Après ce que nous avons dit de son attachement au sensible, nous devons nous attendre à le voir s'en rapporter aux sens. Cependant il n'ajoute pas une foi telle à leur témoignage, qu'il n'ait pas aussi accordé à l'entendement un rôle spontané dans la formation de nos connaissances. Il ne voulait faire valoir l'impression sensible que comme une connaissance commencée (1) : ses sens ne voient point et ne pensent point; mais l'esprit rassemble, compare et juge tout; il ne se sert du sens que comme d'un émissaire (2). Si Cicéron attribue quelquefois au contraire un jugement aux sens, ce n'est seulement que sur le doux et l'amer, sur le proche ou l'éloigné, sur le repos et le mouvement; mais non sur le bien et le mal (3). Suivant ce que nous avons dit tout à l'heure, il accordait aux philosophes qui rejetaient le jugement des sens, qu'il y a quelque chose de plus élevé et de divin qui ne peut être connu par les sens. Cela même qui est de nature sensible demande quelquefois à être connu par l'entendement, parce qu'il est trop petit ou trop mobile pour ne pas échapper à l'hébétude des sens. Il était porté en outre à reconnaître à l'entendement le jugement sur les espèces générales, et sur la formation des idées qui doivent nous faire connaître les choses (4); mais toutes ces fonctions dont il investit l'entendement, il ne les comprend cependant que très imparfaitement, et en développe les théories d'une manière fort négligée; il ne combat et n'approuve positivement à

(1) *De legg.*, I, 10. *Inchoatæ intelligentiæ*.
(2) *Tusc.*, I, 20.
(3) *De fin.*, II, 12.
(4) *Ac.*, I, 8; II, 7.

ce sujet ni la manière de voir de Platon, ni celle d'Aristote, ni celle du Portique; il ne les expose qu'en les comptant, et semble ne tenir presque aucun compte de leurs divergences (1). Pour ce qui est de l'exercice de l'entendement dans la dialectique, il observe seulement en général qu'il ne tient pas ce que les stoïciens en promettaient ordinairement; il ne peut servir de règle dans le jugement sur le vrai et le faux; la dialectique n'entend rien à aucune autre vérité, qu'à celle qui lui est propre (2). Elle se tend même des piéges dont aucune solution ne peut la tirer, tels sont les raisonnemens sophistiques du Tas et du Menteur (3). De ce côté, son scepticisme n'est établi que de la manière la plus faible.

Il s'applique avec plus de soin à la recherche des élémens de notre pensée qui résultent de la sensibilité, par la raison précisément que sa curiosité en est ébranlée plus fortement, et qu'il suppose en général comme certain que toute pensée commence par les sens; en quoi il suivait l'exemple des nouveaux académiciens auxquels il s'attacha, et ses attaques se dirigent alors principalement contre les stoïciens et contre Antiochus, qui prétendaient tirer de la perception sensible un savoir certain. Sa polémique contre les péripatéticiens sur la certitude de la connaissance, de son aveu, n'était pas très forte (4). Ainsi son doute est modéré. Il passe aussi très brièvement sur la doctrine d'Epicure, que toute impression sensible est légitime et vraie, observant que les illusions des sens disent le contraire (5). Mais si, comme les stoïciens l'accordent, les sens nous trompent quelquefois, comment pouvons-nous distinguer la représentation vraie de la fausse? Les stoïciens supposaient qu'il y a des impressions sensibles

(1) Cf. *Ac.*, I, 8, 9; II, 46 s.
(2) *Ac.*, II, 28.
(3) *Ib.*, 29 s.
(4) *Ib.*, II, 35; *De fin.*, V, 26.
(5) *Ac.*, II, 25.

qui nous représentent la vérité des choses de telle sorte qu'elles ne pourraient pas provenir de quelque chose de faux; et ces impressions sont pour eux le critérium de la vérité. Mais Cicéron suit les académiciens qui affirmaient que l'on ne peut pas dire quelles sont ces impressions (1).

Quand même on accorderait, ce qui cependant ne peut être démontré, qu'une parfaite égalité des choses ne peut avoir lieu, et que par conséquent aussi les impressions de toutes les choses seraient différentes quant à leur nature, il faudrait cependant avouer au contraire que la ressemblance des choses nous paraît souvent si grande que nous ne les distinguons pas les unes des autres, et que nous pouvons souvent être induits en erreur par cette ressemblance. Mais si cette illusion est possible, elle rend toute perception incertaine, parce qu'elle peut toujours avoir lieu (2). Il sait très bien faire usage contre les stoïciens des armes qui lui sont fournies par leur propre système. Il pense que, quand même on accorderait qu'un homme peut parvenir, par l'art et l'exercice de son esprit, à percevoir les moindres différences, la faiblesse de nos sens n'en serait que plus frappante, dès qu'ils ne ser[illegible] plus soutenus par l'art (3). Les stoïciens, en ad[illegible]ant la possibilité de saisir quelque chose avec tant de précision qu'il ne puisse y avoir erreur, n'accordaient ce savoir qu'au sage. Ils ne faisaient donc en cela que de refuser cette espèce de savoir aux hommes ordinaires, car eux-mêmes ne pouvaient dire quel est l'homme qui est ou qui a été sage; ils regardaient, au contraire, tout le monde comme insensé, et refusaient en conséquence le savoir véritable à tout le monde (4). Cicéron n'aspire pas

---

(1) *Ac.*, II, 26, 35.

(2) *Ib.*, 26. *Negas tantam similitudinem in rerum natura esse. Pugnas omnino, sed cum adversario facili. Ne sit sane, videri certe potest; fallet igitur sensum, et si una fefellerit similitudo, dubia omnia reddiderit.*

(3) *Ib.*, 27.

(4) Il dit entre autres choses, à ce sujet : *Nos enim defendimus*

à un pareil degré de savoir ; mais il veut que le non-sage aussi sache quelque chose, c'est-à-dire qu'il ait une persuasion de la vérité des phénomènes sensibles, sans cependant pouvoir y croire avec une parfaite certitude. Son opinion est, qu'il y a des impressions sensibles auxquelles nous pouvons nous fier, parce qu'elles ébranlent fortement notre sens ou notre esprit ; mais sans pouvoir cependant les adopter comme parfaitement vraies (1). Telle est sa théorie de la vraisemblance. Il ne veut pas faire disparaître la différence entre le vrai et le faux ; nous avons raison de tenir quelque chose pour vrai et de rejeter autre chose comme faux ; mais nous n'avons aucun signe certain de la vérité et de la fausseté (2). Il croit pouvoir prévenir l'objection, qu'il y a cependant ceci de certain, qu'il n'y a rien de certain, en tenant aussi pour vraisemblable seulement qu'il n'y a rien de certain (3). C'est ainsi qu'il se purge du reproche que la théorie qui donne tout pour incertain est impossible dans la vie pratique, car cette vie se conforme à la vraisemblance, et la plupart des arts qui s'y rapportent avouent même qu'ils ont plutôt pour but la conjecture que la science (4). Il ne voit d'autre différence entre la

---

etiam insipientem multa comprehendere. Dans d'autres passages, il refuse à l'homme le *comprehendere. Ac.*, II, 26. Il n'a aucun langage arrêté et sûr.

(1) *Ac.*, II, 20. *Visa enim ista, cum acriter mentem sensumve pepulerunt, accipio, hisque interdum etiam assentior, nec percipio tamen.*

(2) *Ib.*, 34 *fin.*; *De nat. D.*, I, 5. *Non enim sumus ii, quibus nihil veri esse videatur, sed ii, qui omnibus veris falsa quædam adjuncta esse dicamus, tanta similitudine, ut in iis nulla insit certa judicandi et assentiendi nota. Ex quo existit et illud, multa esse probabilia, quæ quanquam non perciperentur, tamen quia visum haberent quemdam insignem et illustrem, his sapientis vita regeretur. De off.*, II, 2.

(3) *Ac.*, II, 34, 48.

(4) *Ib.*, 31, 33.

opinion et celle des dogmatiques, si ce n'est que ceux-ci ne doutent pas de tout ce qu'ils soutiennent; mais qu'il est vrai qu'il considère au contraire beaucoup de choses comme vraisemblables, qu'il peut suivre, sans pouvoir cependant les affirmer avec une parfaite certitude (1). Une telle doctrine était tout-à-fait propre à se recommander à l'homme du monde, qui recourt volontiers aux théories de la philosophie, sans en scruter les fondemens scientifiques, ne les regardant que comme des résultats de la civilisation générale, de l'histoire et de sa propre expérience. On voit bien que cette théorie de la vraisemblance s'éloigne un peu de la doctrine de la nouvelle académie, du moins telle que Carnéade l'avait exposée; car elle n'aspire pas à un art de tout rendre également vraisemblable et invraisemblable, mais elle tient quelque chose pour vraisemblable, autre chose pour invraisemblable. Cicéron remarque même qu'en ce point il s'écartait de ses maîtres, particulièrement pour ce qui est des préceptes de la morale. Il avoue à la vérité qu'il n'est pas assez hardi pour réfuter le doute des nouveaux académiciens, par rapport à la morale, mais il désire les atténuer (2).

En jetant un coup d'œil sur la doctrine physique de Cicéron, nous devrons nous rappeler qu'il regardait particulièrement cette partie de la philosophie comme incertaine et comme trop élevée pour que l'esprit humain pût l'atteindre avec certitude. Il se trouvait cependant attiré par cela même vers la recherche physique, quoique avec la conscience modeste de la faiblesse de l'homme. Car c'est un trait de son caractère, ainsi que du caractère

---

(1) *Ac.*, II, 3.

(2) *De legg.*, I, 13 *fin. Perturbatricem autem harum omnium rerum academiam, hanc ab Arcesila et Carneade recentem, exoremus, ut sileat. Nam si invaserit in hæc, quæ satis scite nobis instructa et composita videntur, nimias edet ruinas. Quam quidem ego placare cupio, submovere non audeo.*

romain en général, d'être attiré par le grand, le sublime et le brillant. Il regarde les recherches physiques comme un aliment naturel de l'esprit humain, qui non seulement nous est agréable, mais encore nous élève, nous rend modestes et nous apprend à estimer la vie humaine à sa juste valeur (1). Aussi ses recherches philosophiques sur la nature avaient le plus souvent pour objet les questions les plus élevées de la science, la nature des dieux, ses rapports au monde et l'immortalité de l'âme humaine. Ou il ne s'occupe nullement d'autres questions de physique, ou il ne fait que les effleurer en en parlant d'une manière historique. C'est ainsi qu'il ne s'arrête pas plus aux élémens, particulièrement au cinquième élément d'Aristote, ni même au rapport de la forme et de la matière, bien que cette question ait été jugée d'une grande importance par les systèmes antérieurs relativement à la détermination de l'idée de Dieu, qu'aux opinions de l'ancienne philosophie ionienne et pythagoricienne sur le principe primitif. Naturellement cette légèreté avec laquelle il traite les idées fondamentales de la physique, pour ne s'occuper que des résultats, a dû avoir son influence nécessaire sur la manière d'envisager ces résultats eux-mêmes. Un principe incertain ne peut avoir que des conséquences incertaines. De plus, les résultats que Cicéron pouvait tirer de la physique, et l'opinion qu'il conserve de la nature en général, sont deux choses si éloignées l'une de l'autre, que l'on voit bien aussi dans cette

---

(1) *Ac.* II, 41. *Neque tamen istas quæstiones physicorum exterminandas puto. Est enim animorum ingeniorumque naturale quoddam quasi pabulum consideratio contemplatioque naturæ. Erigimur, elatiores fieri videmur, humana despicimus, cogitantesque supera atque cœlestia hæc nostra ut exigua et minima contemnimus. Indagatio ipsa rerum tum maximarum, tum etiam occultissimarum habet oblectationem. Si vero aliquid occurret, quod verisimile videatur, humanissima completur animus voluptate. De fin.*, IV, 5 *in.*

partie de sa doctrine, qu'en dernière analyse ce ne sont pas des raisons scientifiques, mais l'inclination et le sentiment qui produisent une solution que la conscience du peu de fermeté de son fondement scientifique ne peut empêcher. Cela devait d'autant mieux arriver, que la solution même tend, ainsi que nous le verrons, à réunir des élémens contradictoires.

Ce qu'il voulait établir a rapport aux doctrines de Dieu et de l'âme humaine. Il reconnaît l'influence qu'exerce sur notre vie morale la persuasion d'une Providence divine qui a l'œil sur les bons et sur les méchans, d'une législation suprême de Dieu dans nos âmes. Les convictions religieuses lui semblent extrêmement importantes pour le gouvernement de la Cité, et il pense avec Platon que la législation doit avant toutes choses s'occuper du culte des dieux (1). Ces doctrines se recommandent encore à son attention, parce qu'il cherche à élever les hommes à la connaissance de sa propre dignité, laquelle se manifeste particulièrement en ce que l'homme, seul de tous les êtres terrestres, a l'idée et la connaissance de Dieu, que son âme est un principe immortel, d'origine divine (2). Car ce n'est pas la forme sensible et passagère du corps qui est l'homme, mais l'esprit que chacun a reçu en partage. C'est ainsi que chaque homme est un Dieu qui meut ce corps, de la même manière que le Dieu suprême meut le monde (3). Déjà il fait entendre ici comment il est porté à concevoir l'âme humaine ; il voudrait la reconnaître comme une substance immortelle et

---

(1) *De legg.*, I, 7; II, 11, 7.

(2) *Ib.*, I, 8.

(3) *De rep.*, VI, 24. *Nec enim tu es, quem forma ista declarat, sed mens cujusque id est quisque, non ea figura, quæ digito monstrari potest. Deum te igitur scito esse, si quidem deus est, qui viget, qui sentit, qui meminit, qui providet, qui tam regit et moderatur et movet id corpus, cui præpositus est, quam hunc mundum ille princeps deus. Tusc.*, I, 22.

libre, qui exerce une puissance à elle propre sur le corps, et par ce moyen aussi sur les autres choses, comme un être enfin qui est d'espèce divine.

Mais ces opinions, qu'il caresse, n'ont sans doute pas des fondemens assez fermes dans sa philosophie; elles semblent même ne les rendre que plus chancelans. On sait comment Cicéron, dans son Traité de la nature des dieux, oppose à la doctrine des épicuriens et à celle des stoïciens le doute de l'Académie, comment il voudrait accuser les épicuriens d'un athéisme déguisé, mais comment il trouve insuffisantes toutes les preuves des stoïciens en faveur de l'existence des dieux, et comment enfin il conclut en disant que l'admission ou la non-admission des dieux dépend absolument du sentiment individuel; mais aussi il ne dissimule pas qu'il est plus porté pour l'opinion des stoïciens que pour les doutes de l'Académie; seulement il ne regarde pas leurs raisons comme probantes, mais simplement comme vraisemblables (1). Il nous semble donc que c'est à tort que l'on a voulu révoquer en doute sa croyance en Dieu et aux dieux, en se fondant sur les doutes qu'il oppose aux raisons des stoïciens. Nous croyons qu'il est tout-à-fait de l'opinion qu'il fait exprimer à Cotta, que l'on doit croire à la religion de ses pères, mais que la philosophie a le droit de ne pas s'en tenir à cette foi, et doit donner des preuves de l'existence des dieux (2). Il regarde les preuves des stoïciens comme si faibles, qu'elles semblent lui rendre douteuse une chose qui de soi ne l'est pas (3). On peut cependant recon-

(1) *De nat. deor.*, III, 40 *fin. Hæc cum essent dicta, ita discessimus, ut Velleio Cottæ disputatio verior, mihi Balbi ad veritatis similitudinem videretur esse propensior.* Cf. *De div.*, I, 5; II, 72.

(2) *De nat. D.*, III, 2, 3.

(3) *Ib.*, 4. *Affers hæc omnia argumenta, cur dii sint, remque mea sententia minime dubiam argumentando dubiam fa*[cis].
Cf. *ib.*, I, 1.

naître qu'il accordait à ces preuves une sorte de force; et si nous devions dire quelle était celle à laquelle il en reconnaissait le plus, nous nous déciderions pour celle qui est tirée de l'accord de tous les peuples à croire des dieux (1). Car, quoiqu'il l'attaque également (2), son point de vue le ramène cependant en définitive à reconnaître une certaine liaison entre le divin et l'esprit humain, liaison sur laquelle repose tout ce qu'il y a de grand dans les choses humaines (3), et qui se révèle en général dans l'idée du divin, qui nous est naturelle. Mais dans ces doutes, sur les raisons des stoïciens, il y a une chose particulièrement digne de remarque, qui résulte de son point de vue de la nature, et qui a par conséquent une grande force sur lui. C'est qu'il a l'habitude d'opposer la nature au divin, en sorte qu'il y a pour lui, d'un côté, un Dieu sans nature; de l'autre, une nature sans Dieu. Cette opposition résulte à ses yeux de ce que rien dans la nature n'a lieu sans cause, que tout arrive en vertu de la nécessité forcée d'une série d'effets, à laquelle aucune réflexion, aucun dessein raisonnable ne pourrait rien changer. Il conçoit donc la nature comme un développement nécessaire sans raison, et oppose aux stoïciens, qui cherchaient à concevoir les événemens naturels réguliers du monde comme un développement de la force divine et raisonnable, la conséquence que la fièvre et les maux qui affligent régulièrement le monde devraient aussi être regardés alors comme quelque chose de divin (4). Au raison-

---

(1) Il la reproduit plusieurs fois, par exemple, *Tusc.*, I, 13; *De legg.*, I, 8.

(2) *De nat. D.*, III, 4; cf. I, 23.

(3) *Ib.*, II, 66. *Nemo igitur vir magnus sine aliquo afflatu divino unquam fuit. Tusc.*, I, 26.

(4) *De nat. D.*, III, 10. Il reproche ici aux stoïciens de ne pas avoir égard à l'opposition entre la nature et la raison. *Quid enim sit melius, quid præstabilius, quid inter naturam et rationem intersit, non distinguitur.*

nement qui passe de l'ordre et de la beauté du monde à l'existence d'une cause divine raisonnable, qui ordonne et forme le monde, il oppose donc l'opinion que tout a été produit et subsiste suivant des lois éternelles par la puissance de la nature, en conséquence de la pesanteur et des mouvemens nécessaires des corps; et il avoue qu'il est embarrassé entre l'opinion des stoïciens et la doctrine de Straton (1).

L'influence que cette opinion physique dut exercer sur lui sera mieux appréciée encore quand nous aurons vu son opinion sur le divin. Il pense quelquefois, à la vérité, que nous ne pouvons absolument pas connaître le divin, parce qu'il échappe à nos sens, et que les perfections des vertus que nous pouvons admettre ne peuvent pas lui être attribuées (2); mais il ne peut cependant pas renoncer complètement, lorsqu'il conçoit l'idée de Dieu, à le concevoir de quelque manière, et à distinguer, par des caractères déterminés, son idée d'autres idées. On ne s'attend pas à voir Cicéron déterminer parfaitement ces caractères par une définition scolastique; seulement il les indique par-ci par-là, et les exprime avec la retenue du doute. D'abord, quoiqu'il ne parle ordinairement, à la manière des anciens, que du divin en général ou d'une pluralité de Dieux, il reconnaît cependant la nécessité d'admettre un Dieu suprême comme créateur, ou du moins comme régulateur de toutes choses (3). Il le considère alors comme un esprit qui est libre et sans mélange

(1) *De nat. D.*, III, 11. *Naturæ ista sunt, Balbe, naturæ non artificiose ambulantis, ut ait Zeno, quod quidem quale sit, jam videbimus, sed omnia cientis et agitantis motibus et mutationibus suis, etc. Ac.*, II, 38.

(2) *Tusc.*, I, 22. *Nisi enim, quod nunquam vidimus, id, quale sit, intelligere possumus, certe et deum ipsum et divinum animum corpore liberatum cogitatione complecti non possumus.* *D nat. D.*, III, 15.

(3) *Tusc.*, I, 29; *De legg.*, I, 7.

de quoi que ce soit de mortel, percevant et mouvant tout, et lui-même doué d'un éternel mouvement (1). Cette opinion sur Dieu tient à la persuasion que Cicéron laisse partout apercevoir de la parenté et de l'analogie qui existe entre Dieu et l'esprit humain; ce qui précisément le porte à regarder le Dieu suprême comme l'âme du monde, et à se prévaloir en faveur de cette opinion, de celle attribuée à Aristote, que Dieu est l'hémisphère le plus excentrique, qui règle et contient en lui le mouvement des autres sphères(2). On peut déjà voir par là que s'il appelle Dieu un esprit, cela ne signifie point une substance parfaitement spirituelle ou incorporelle. Dieu et sa nature spirituelle une fois supposés, il nous laisse libre de le considérer comme feu, ou comme air, ou comme éther (3), et nous trouvons en général qu'il suit l'opinion commune de ses contemporains, opinion qui était sortie du matérialisme stoïque, et suivant laquelle le spirituel n'était considéré que comme une espèce particulière du corporel (4). Mais en suivant cette manière de concevoir l'esprit divin, il dut être d'autant plus incertain s'il ne reconnaîtrait pas que tout le divin doit être conçu comme soumis aux lois générales et nécessaires de la nature. Quelque habitué qu'il paraisse à opposer le divin au naturel, cependant le divin finit aussi par lui apparaître

---

(1) *Tusc.*, I, 27. *Nec vero deus ipse, qui intelligitur a nobis, alio modo intelligi potest, nisi mens soluta quædam et libera, segregata ab omni concretione mortali, omnia sentiens et movens ipsaque prædita motu sempiterno.*

(2) *De rep.*, VI, 17, 24; *Ac.*, I, 7.

(3) *Tusc.*, I, 26, 29.

(4) *De fin.*, IV, 5, 11. *Cujuscumque enim modi animal constitueris, necesse est, etiam si id sine corpore sit, ut fingimus, tamen esse in animo quædam similia eorum, quæ sint in corpore.* Cicéron rapporte donc aussi partout la doctrine de la cinquième nature d'Aristote à la nature de l'esprit. *Tusc.*, I, 10, 26.

comme quelque chose de naturel, et il le dispose de manière à n'en faire plus qu'une seule et même chose avec la série infinie des causes et des effets, qu'il trouve incompatible avec la liberté de la volonté raisonnable (1). On ne comprend pas bien comment la Providence des dieux est alors possible; car, observe Cicéron, il y a trop à dire contre l'opinion que les dieux ont bien tout arrangé et qu'ils ont toujours eu l'homme en vue. Ils nous ont donné la raison; mais ils devaient savoir aussi quel fatal présent il nous faisaient là (2). Le stoïcien lui-même n'ose pas affirmer que tout, jusqu'aux plus petites choses, révèle la volonté de Dieu. Les dieux peuvent bien ne se soucier que du grand et négliger le petit (3).

Bien que l'on voie par là que Cicéron trouve, à la vérité, dans la philosophie des raisons vraisemblables de croire à une puissance divine qui régit le monde, mais qu'il rend aussi hommage à une opinion qui exclut une semblable puissance, il faut croire cependant que, suivant son inclination, il se sera attaché d'autant plus fortement à la foi religieuse de sa nation; mais sans doute que cette foi nationale, ainsi que celle de tous les autres peuples qu'il connaît, est telle qu'il ne peut pas s'y abandonner de toute son âme. Ne doit-il pas, en sa qualité d'homme politique éclairé, juger que les religions, en général, sont utiles aux états, mais qu'il est pernicieux que le mal et le vice soient honorés comme des divinités (4)? Il ne peut donc pas partager l'avis des stoïciens, qui espéraient s'approprier la religion du peuple avec toutes ses fables, et lui donner un sens raisonnable. En homme pratique, éclairé et spirituel, il laisse voir, au contraire, son inclination à tourner en dérision les idées populaires et les fables des poètes sur les

---

(1) *De fato*, 9, 10.

(2) *De nat. D.*, III, 27, 32, 33.

(3) *Ib.*, II, 66. *Magna dii curant, parva negligunt.*

(4) *De legg.*, II, 11; *De nat. D.*, III, 17.

particulière à la question de la liberté de la volonté. On conçoit que la tendance dominante à la pratique devait le porter à défendre le libre arbitre contre toutes les attaques qu'on pouvait tirer de l'hypothèse d'un destin inflexible. Il se montre donc très porté à affirmer la liberté intérieure. Il accorderait plutôt que toute proposition n'est pas vraie ou fausse que d'accorder que tout obéit au destin (1). Néanmoins il espère n'être pas réduit à cette extrémité (2); mais nous ne pouvons savoir comment il pensait y échapper, puisque son ouvrage sur le destin renferme une lacune à l'endroit même où il semble avoir exposé son opinion là-dessus (3). La manière dont il s'explique sur la nécessité du sort et sur la liberté ne semble pas cependant promettre une solution fondamentale à la question. A la vérité, il se défend bien contre ceux qui pensent que l'enchaînement naturel des causes et des effets est troublé par la liberté de la volonté, en faisant voir que la libre détermination du vouloir fait justement partie de cette nature, qu'elle est en notre pouvoir et nous obéit, mais cependant pas sans cause, car cette cause existe uniquement dans la nature du libre vouloir même; en sorte qu'il n'y a pas ici défaut de toute cause, mais seulement de la cause externe et antécédente (4). Mais s'il confesse qu'il ne justifie par là aucune autre liberté que celle qui conviendrait aussi aux atomes dans leur chute perpendiculaire, suivant l'opinion des épicuriens, il peut donc bien se flatter qu'il n'est pas nécessaire de recourir, pour la défense du libre arbitre, à l'hypothèse épicurienne, que les atomes s'écartent arbitrairement dans leur chute

---

(1) *De fato*, 10.

(2) *Ib.*, 11; 16.

(3) Entre le cap. 19 et 20.

(4) *Ib.* 11. *Motus enim voluntarius eam naturam in se ipse continet, ut sit in nostra potestate, nobisque pareat, nec id sine causa; ejus enim rei causa ipsa natura est.* Son opinion semble avoir été empruntée à Carnéade, sur lequel il se fonde.

de la perpendiculaire (1). Mais on lui accordera difficilement qu'il ait suffisamment défendu sa thèse contre toutes les objections; car que veut-il dire quand il rejette toutes les causes externes et antécédentes, si ce n'est que l'être libre peut être conçu indépendamment de l'externe et de l'antécédent ? Et qui reconnaîtra à une nature une liberté, une fois donnée pour toutes ? Ces objections valaient la peine d'être résolues, et nous ne voyons pas comment Cicéron à pu croire avoir suffisamment défendu la liberté contre l'enchaînement éternel des causes et des effets. Il semble en dernière analyse qu'il ne croit à la nécessité morale d'admettre la liberté que parce que si les événemens étaient invariablement nécessaires, aucune action ne serait digne d'éloge ou de blâme, et que les peines et les récompenses paraîtraient injustes (2).

En jetant un coup d'œil sur la marche de toutes ces recherches physiques, on aperçoit qu'elles se rattachent à sa conviction morale. En parlant du caractère de son scepticisme en général, nous ne pouvions pas oublier qu'il hésitait entre la morale des péripatéticiens et celle des stoïciens, mais qu'il s'opposait assez résolument à celle des épicuriens. C'est ce qu'il nous reste à voir d'une manière plus précise.

Il oppose à la morale d'Épicure la dignité de la nature humaine. La nature nous a faits pour quelque chose de plus élevé que les plaisirs des sens, les jouissances corporelles, que le véritable épicurien peut seules recommander. Déjà, observe-t-il, l'amour naturel de soi n'a pas pour but la volupté; car, si nous aimons le plaisir, ce n'est pas pour lui-même, mais pour nous (3). La science et la vertu sont pour nous, en elles-mêmes, des sources de jouissances, et ne peuvent pas être recommandées comme

(1) L. l.; *Ib.*, 20.
(2) *Ib.*, 12, 17.
(3) *De fin.*, V, 11.

simples moyens pour atteindre la volupté corporelle. La nature nous impose des devoirs; elle a mis en nous l'amour pour nos amis, pour notre famille, pour notre patrie, pour l'humanité entière dont nous sommes membres, comme un caractère de notre extraction divine (1). En face de Dieu, c'est-à-dire en face de son propre esprit divin, l'homme doit être saisi de crainte et de pudeur (2). Rien de ce qui ne rend pas bon celui qui le possède ne peut être estimé bon; et Socrate, véritable philosophe, avait raison de maudire ceux qui avaient établi une distinction entre l'utile et le bon, deux choses inséparablement unies par la nature (3). Le méchant se punit lui-même par les sentimens vicieux qu'il nourrit au-dedans de lui (4); le devoir ne doit pas être pratiqué dans une vue d'intérêt, mais nous devons chercher le fruit du devoir dans le devoir même (5). Dans ces propositions et dans d'autres semblables, il attaque la recherche des plaisirs et l'égoïsme de la morale épicurienne; et aspire à une moralité plus pure.

Néanmoins, il ne veut pas se rendre à la doctrine stoïque, en tant qu'elle ne reconnaît pas d'autre bien que le bien moral. La jouissance modérée n'est pas à rejeter (6); la douleur, fût-elle supportable et ne dût-elle pas nécessairement troubler l'âme du sage (7), doit être cependant regardée comme un mal, parce qu'elle empêche la pratique de la vertu (8). La vertu même est impossible

(1) *De fin.*, I, 7; II, 24; *De legg.*, I, 7.

(2) *De off.*, III, 10. *Cum vero jurato sententia dicenda sit, meminerit deum se adhibere testem, id est, ut arbitror, mentem suam, qua nihil homini dedit deus ipse divinius.*

(3) *Parad.*, I; *De off.*, II, 3; III, 3, 5.

(4) *De off.*, III, 9.

(5) *De fin.*, II, 22.

(6) *De sen.*, 14.

(7) *Tusc.*, II, 18.

(8) *Ib.*, 13.

s'il n'y a pas de biens extérieurs entre lesquels elle puisse choisir, et une nature antérieure à la vertu, dont la vertu procède et qui tend à la conserver et à la perfectionner (1). Le sage ne peut donc pas être heureux sans le secours de la fortune (2). Une intolérable assertion des stoïciens, c'est que le sage seul est bon, que tous les autres méchans au même degré et que tous les vices sont égaux, comme si tous les biens qui sont mis en péril par une faute ou par une autre étaient d'un égal prix; comme si l'on ne devait pas distinguer entre ceux qui sont opiniâtrément déraisonnables, qui se font les esclaves du vice, qui font le mal avec beaucoup de réflexion, et ceux qui ne sont entraînés à l'injustice que par un mouvement subit de l'âme, qui est ordinairement de courte durée (3). Sur ce point, et sur d'autres encore qui s'y rattachent, Cicéron combat la doctrine des stoïciens, parce qu'elle lui semble contraire à la sagesse pratique qu'il cherche, puisque le sage, auquel ses préceptes s'adressent, ne se trouve nulle part, et qu'il n'y a personne à qui l'on puisse attribuer le bien ou dont on puisse l'exiger (4). Il adopte en conséquence avec plaisir la division stoïque des devoirs, en devoirs moyens et en devoirs parfaits,

---

(1) *De fin.*, IV, 15; V, 23, 24.

(2) *Ib.*, V, 28; *Tusc.*, V, 25, 26.

(3) *De fin.*, IV, 28; *De off.*, I, 8 *fin.*; cf. *De fin.*, IV, 20.

(4) *De am.*, 5. *Sed hoc primum sentio, nisi in bonis amicitiam esse non posse; neque id ad vivum reseco, ut illi, qui hæc subtilius disserunt; fortasse vere, sed ad communem utilitatem parum. Negant enim quemquam virum bonum esse, nisi sapientem. Sit ita sane. Sed eam sapientiam interpretantur, quam adhuc mortalis nemo est consecutus. Nos autem ea, quæ sunt in usu vitaque communi, non ea, quæ finguntur aut optantur, spectare debemus.* On voit, par le *fortasse vere*, l'incertitude de Cicéron, et comment il a pu s'exprimer autrement dans d'autres temps; mais il faut s'en tenir à ce qu'il donne comme son opinion prédominante propre.

pour se mettre en quelque sorte à l'unisson avec la doctrine stoïque, dont plusieurs principes ont cependant pour lui de la vraisemblance. Il dit donc qu'il lui semble, à la vérité, que le sage parfait peut seul agir parfaitement bien, accomplir son devoir d'une manière parfaite, mais qu'il ne veut traiter que des devoirs imparfaits, qui peuvent être pratiqués par l'homme de bien, lequel n'a que peu de ressemblance avec le sage. La vertu existe aussi dans un pareil homme, quoique pas dans une parfaite mesure (1).

Plus donc il s'éloigne des stoïciens, plus il se rapproche de la morale péripatétique, qui tout en affirmant des biens corporels et extérieurs, qu'ils ne devraient avoir presque aucun poids dans la balance en opposition à la vertu, considère sans doute ces biens comme quelque chose de différent des biens moraux, mais ne laisse cependant pas que de les signaler comme quelque chose qui devrait être en soi de quelque prix et valeur pour nous (2). La santé, la fortune, l'honneur, l'amitié, la patrie lui semblent désirables, quoiqu'il puisse s'élever à la force de la vertu, qui considère tout cela comme inutile pour le bonheur, et qu'il fût sûr de trouver encore le souverain bien au-dedans de lui-même dans le taureau de Phalaris. Mais ayant dû remarquer que les péripatéticiens croyaient peu à cette force de la vertu, il put aussi ne pas ajouter une foi entière à leurs principes. Il accuse quelquefois la mollesse des péripatéticiens d'avoir porté atteinte à la dignité de la vertu. Aussi avons-nous déjà remarqué qu'il ne pouvait pas être pleinement de leur avis sur la préférence qu'ils accordaient à la vie scientifique par rapport à la vie active. Mais ses attaques contre les péripatéticiens ne se bornent pas à cela; en fait, il les dirige contre les fondemens de la morale d'Aristote lorsqu'il déclare

---

(1) *De off.*, III, 3, 4.

(2) *De fin.*, V, 23; *De off.*, III, 3.

qu'il ne peut être de son avis sur l'idée de la vertu. Il considère, avec les stoïciens, les passions et les mouvemens de l'âme comme des vices ; croyant devoir aspirer au plus haut degré du courage, à la fermeté absolue de l'âme, qui trouve en elle toute consolation, il ne comprend pas que la vertu puisse consister dans la modération de ces sortes d'états, dans le milieu entre le trop et le trop peu dans les mouvemens de notre âme (1). Il demande s'il est possible, dès qu'une fois l'on s'est abandonné aux mouvemens de l'âme, de les régler ou de les modérer (2). Si les péripatéticiens en font l'éloge comme des mobiles d'action et de toute espèce de vertu pratique, il soutient au contraire qu'ils ne font en cela que de parler habilement d'une chose déraisonnable en soi, que la définition stoïque, qui présente au contraire les passions comme des désirs violens opposés à la nature et à la raison, leur donne le nom qu'elles méritent (3). Ceci est tout-à-fait d'accord avec toutes ses idées sur la vertu ; car il pensait avec Zénon, contre les péripatéticiens, qu'il n'y a aucune véritable vertu de nature ou par habitude, mais que la vertu n'a son siége que dans la raison (4), et qu'en conséquence les vertus ne pouvaient pas être conçues comme distinctes en réalité les unes des autres, qu'on ne pouvait les concevoir ainsi que par forme de discours et pour se

---

(1) *Tusc.*, IV, 17. *Quocirca mollis et enervata putanda est peripateticorum ratio et oratio, qui perturbari animos necesse esse dicunt, sed adhibent modum quemdam, quem ultra progredi non oporteat. Modum tu adhibes vitio?* etc.

(2) *Ib.*, IV, 18 ; *De off.*, I, 25.

(3) *Tusc.*, IV, 19 s.

(4) *Ac.*, I, 10. *Cumque superiores (sc. peripatetici) non omnem virtutem in ratione esse dicerent, sed quasdam virtutes natura aut more profectas, hic (sc. Zeno) omnes in ratione ponebat.* D'autres vertus, que celles qui sont fondées sur le sens moral, sont aussi reconnues. *De fin.*, V, 13.

conformer à l'opinion généralement reçue (1). Quand on dit que l'homme doit vivre conformément à la nature, cela signifie qu'à la vérité la nature corporelle, comme fondement de l'existence humaine, ne doit pas être négligée, mais que l'on doit cependant aspirer à la perfection interne ou à la vertu comme à la chose essentielle (2); car, dans la nature humaine, le premier rôle appartient à l'âme, tout le reste doit lui obéir (3); mais dans l'âme, le premier rang appartient aussi à la raison, comme à la partie qui peut être formée par la volonté humaine. Ce que la nature forme en elle doit obéir à la raison, comme il est évident que nous devons donner à toutes nos actions morales une raison vraisemblable; le désir naturel doit au contraire être soumis à la raison (4). Il suit de tout cela que Cicéron ne peut rien admettre comme moral qui ne soit fondé sur la réflexion de la raison, et qu'il doit renvoyer des tendances naturelles de l'âme à la raison.

Quiconque maintenant suivra avec quelque attention la manière dont Cicéron s'efforce d'unir la morale stoïque à la morale péripatétique, devra s'apercevoir qu'il se formait sur ce point une manière de penser à lui, qui était moins fondée sur la sévérité scientifique de l'enchaînement de ces pensées que sur un sentiment national et sur des inclinations personnelles de l'homme. Deux choses, qui l'empêchèrent d'embrasser entièrement, soit l'opinion des péripatéticiens, soit celle des stoïciens sur le bien; elles le conduisirent d'une manière presque insensible à une tout autre idée touchant ce qui doit servir de règle à l'homme dans sa vie. Ce fait est naturellement très remarquable dans les idées les plus générales sous lesquelles la mo-

(1) *Ac.*, I. I.; *De off.*, II, 10.

(2) *De off.*, III, 3.

(3) *De fin.*, V, 12.

(4) *Ib.*, 13; *De off.*, I, 28, 29.

rale se présente à ses yeux. Si les philosophes grecs avaient dit qu'il n'y a que le bon qui soit beau, Cicéron disait au contraire que l'honnête seul est bon (1), et il regarde la proposition comme tout-à-fait équivalente à celle des Grecs. Telle est sa manière constante de s'exprimer; quand nous parlerions du bien moral, il parle de l'honnête et ne cherche qu'à faire voir que l'honnête ne signifie que ce qui est vraiment digne d'éloge, dût-il ne pas être loué, en un mot, la vertu (2). La vertu se révèle à ses yeux, surtout par l'éclat de son mérite (3). Quand il veut montrer comment nous sommes portés par la nature à ce qui est moralement bon, il donne comme preuves les exemples que nous voyons dans la jeunesse ambitieuse, l'émulation qui règne parmi les jeunes gens de même âge pour se faire distinguer aux premiers rangs, les travaux auxquels elle s'assujettit dans la vue d'en retirer quelque gloire (4). A l'honnête, il oppose le déshonnête comme le mal, que nous devons éviter (5). Le véritable honneur est pour lui l'égal de la vertu; il le distingue, à la vérité, de la renommée, mais il reconnaît cependant l'affinité qui les unit (6). C'est pour cette raison qu'il trouve aussi

---

(1) Formule du premier paradoxe : Ὅτι μόνον ἀγαθὸν τὸ καλόν. *Quod honestum sit, id solum bonum esse.*

(2) *De fin.*, II, 14. *Honestum igitur id intelligimus, quod tale est, ut detracta omni utilitate sine ullis præmiis fructibusque per se ipsum possit laudari. Ib.*, 15; *De off.*, I, 4 *fin. Quod etiam si nobilitatum non sit, tamen honestum sit, quodque vere dicimus, etiam si a nullo laudetur, natura esse laudabile. De fin.*, V, 21. *Itaque omnis honos, omnis admiratio, omne studium ad virtutem et ad eas actiones, quæ virtuti sunt consentaneæ, refertur, eaque omnia, quæ aut ita in animis sunt aut ita geruntur, uno nomine honesta dicuntur. Ib.*, 23.

(3) *De fin.*, V, 22 *fin.*

(4) *De fin.*, V, 22 *in.*

(5) L. l.; *De off.*, III, 8.

(6) *De fin.*, V, 24 *in.*

une si grande ressemblance entre le bien moral et la convenance, la décence, qu'il les présente souvent comme tout-à-fait synonymes (1) ; on peut bien y voir une différence, mais il n'est pas facile de la rendre (2). Partout le décent suit l'honnête ; mais il se distingue particulièrement en ce que nous gardens dans nos actions un certain respect envers les autres hommes, en songeant à ce qu'ils pensent de nous, et en évitant tout ce qui pourrait les choquer (3); aussi remarque-t-on que la moralité tend à polir les mœurs. Cette idée de la convenance rend très nettement cette direction de ses préceptes moraux. Il veut partout prendre en considération ce qui est d'accord avec notre position et nos rapports avec les autres hommes, ce qui leur est agréable et mérite leur éloge (4); et l'on ne peut pas méconnaître qu'il s'éloigne ici de cette forme sévère de la morale stoïque, qui plaçait la sagesse beaucoup trop au-dessus des hommes pour qu'elle ait dû recommander d'en faire sa règle de conduite. En quoi il est aussi très remarquable qu'il fit sa morale pour les conditions élevées dont il attendait des lecteurs, et qu'il devait en conséquence approprier tout son point de vue à leurs rapports (5). Comme lui-même aimait beaucoup la gloire, il

---

(1) *De fin.*, II, 14. *Quia decet, quia rectum, quia honestum est.*

(2) *De off.*, I, 27. *Qualis autem differentia sit honesti et decori, facilius intelligi, quam explanari potest.*

(3) *De off.*, I, 28. *Adhibenda est igitur quædam reverentia adversus homines et optimi cujusque et reliquorum. Nam negligere, quid de se quisque sentiat, non solum arrogantis est, sed etiam omnino dissoluti. Est autem, quod differat in hominum ratione adhibenda inter justitiam et verecundiam. Justitiæ partes sunt non violare homines, verecundiæ non offendere, in quo maxime perspicitur vis decori.*

(4) *Ib.*, 35.

(5) Comp. *De off.*, I, 42. Les remarques de Garve, dans sa traduction du *Traité des devoirs*, contiennent là-dessus de bons renseignemens.

voulut aussi lui donner de la dignité et en faire un mobile pour le bien. Il ne pouvait partager l'opinion des philosophes grecs qui ne philosophaient que pour leurs écoles, et qui par conséquent ne cherchaient leur satisfaction que dans la vie retirée de la pensée scientifique ou dans la suffisance à lui-même du sage. Si donc Platon pensait que le sage ne se mêlera de l'administration publique que par nécessité, par la raison de quelque chose de plus digne à faire pour lui-même, Cicéron observait au contraire que le chef de l'Etat doit être soutenu par la gloire, et que le désir de la célébrité doit lui faire accomplir de grandes choses (1).

On n'attend pas de nous que nous entrions dans de plus grands détails sur la morale de Cicéron, tant parce qu'elle contient peu de choses qui lui soient propres, que parce qu'il n'est pas parti de principes philosophiques, mais seulement de l'observation de la vie. En général, les préceptes particuliers de Cicéron devaient se ressentir des efforts que faisait l'homme d'Etat pour être utile au peuple Romain et aux hommes de sa classe, et il ne faut pas attendre d'un homme politique des règles d'action trop strictes. Ce n'est qu'à cette condition aussi que ses principes sur l'honnête et sur le respect des convenances devaient avoir de l'influence. A la vérité, il ne veut pas seulement recommander une action qui n'ait pour but que la légalité, au contraire la véritable moralité prescrit encore à ses yeux beaucoup de choses qui ne peuvent ni être commandées ni punies par la loi (2). Il reconnaît, à la vérité, qu'il faut tâcher d'avoir l'assentiment du peuple;

(1) *De rep.*, V, 7. Le fragment n'est pas très clair; il est évident, néanmoins, qu'il contient une polémique contre la doctrine de Platon.

(2) *De fin.*, II, 18; *De off.*, III, 17. Ici se rapporte la manière dont il distingue la *lex naturæ* et le *jus civile*. Comp. là-dessus *De legg.*, I, 5; III, 20 *fin*. Cependant l'opposition est prise par Cicéron dans un sens différent.

ainsi que l'approbation de sa conscience (1); mais il ne voudrait cependant pas trop s'écarter des sentiers battus de la vie, de ce que les rapports de la société semblent exiger, dût-il en cela n'être pas tout-à-fait d'accord avec la stricte moralité. C'est ainsi qu'il pense avec Panétius que l'avocat peut prêter le secours de son éloquence à une affaire injuste; il fait cependant là-dessus quelques réflexions, parce qu'il écrit ici en philosophe; mais néanmoins, par respect pour son prédécesseur stoïcien, il se confirme dans une opinion qu'il avait souvent suivie (2). Cicéron pense donc aussi que nous pouvons bien faire, par amour pour nos amis, beaucoup de choses qu'il ne serait pas honnête d'entreprendre pour nous-mêmes; nous pourrions même, dans des circonstances périlleuses, devier un peu du sentier de la justice en faveur de l'ami (3). Ces livres sont remplis de semblables règles de prudence, quoiqu'il ne voulût pas accorder en général que l'utilité pût jamais se trouver en conflit avec la moralité.

Il fut conduit, par le compte qu'il tenait de l'expérience de la vie, à recommander, plus que ne le faisaient ordinairement les philosophes, de considérer, dans l'action, la nature propre de chacun. Lorsqu'il donne des préceptes de convenance, il dit aussi que chacun doit prendre égard, dans sa vie, à sa nature propre; il ne voit rien, dans cette nature propre, qui soit un peu défectueux ou un peu opposé à la nature générale de l'homme; il ne la considère pas précisément non plus comme une limitation de la nature en général, quoiqu'il reconnaisse qu'elle peut

---

(1) *Tusc.*, II, 26 *fin. Nullum theatrum virtuti conscientia majus est.*

(2) *De off.*, II, 14.

(3) *De am.*, 16. *Quæ in nostris rebus non satis honeste, in amicorum fiunt honestissime. Ib.*, 17. *Ut etiam si qua fortuna acciderit, ut minus justæ amicorum voluntates adjuvandæ sint, in quibus eorum aut caput agatur aut fama, declinandum sit de via, modo ne summa turpitudo sequatur.*

quelquefois nous empêcher d'aspirer à quelque chose de plus élevé, parce que cela répugne à notre nature et qu'il ne peut être obligatoire de tenter l'impossible; il s'en tient plutôt tout simplement à ce que les natures des hommes doivent être distinctes les unes des autres par des caractères propres, et qu'en conséquence de cette différence originelle, chacun a aussi son rôle particulier à jouer dans le monde s'il veut avoir une vie réglée et ne pas tomber dans une imitation ridicule (1). C'est à cela, suivant lui, que se rapporte le précepte de se choisir un genre de vie conforme à sa nature; l'un s'appliquera donc à la philosophie, l'autre à la guerre, un troisième à l'éloquence, et ainsi chacun a une ou plusieurs choses qui, d'après son opinion, soient dignes d'un homme libre. Il n'approuve pas l'aveugle imitation du genre de vie paternel, ni l'ambition indiscrète de faire ce que tout le monde loue (2). Il reconnaît aussi, il est vrai, l'influence des circonstances extérieures sur le choix d'un état de vie, mais il a plus d'égard encore à la nature propre, parce que les circonstances extérieures sont plus variables que la nature; d'où il suit qu'il est plus rationnel d'arranger sa vie en partant de celle-ci qu'en se soumettant à celle-là (3). C'est ainsi qu'il croit apercevoir comment, dans la grande sphère de la vie morale, doit se distinguer une multitude de directions particulières, dont l'une peut être assignée à l'un, l'autre à l'autre, comme sa tâche morale. Lorsqu'il étend cette idée au point de tenir l'un plus capable de se distinguer dans telle vertu, l'autre dans telle autre (4), on voit alors comment, en ce point, il passe de la morale stoïque à la morale péripatétique; ce qui permet d'expliquer aussi

---

(1) *De off.*, I, 31.
(2) *Ib.*, 32, 33.
(3) *Ib.*, 33.
(4) *Ib.*, 32.

pourquoi il n'a pas eu assez d'égard à la différence entre le choix d'un état de vie et celui des principes moraux (1).

On pourrait peut-être s'attendre à voir un homme tel que Cicéron, qui avait passé sa vie dans les affaires publiques et qui s'était acquis de la célébrité, que de son expérience, trouver beaucoup de choses nouvelles et vraies dans ses réflexions philosophiques sur la république et les lois. Mais si l'on fait attention qu'autre chose est le talent de trouver, dans des circonstances données, le praticable, et d'employer les moyens propres à le réaliser, autre chose de tirer de la donnée les lois générales de l'action; si l'on fait attention combien de difficultés, de scrupules, doit rencontrer un homme d'État qui n'a pas encore entièrement renoncé à la vie des affaires, lorsqu'il veut faire connaître toute son opinion sur la république et son gouvernement, combien il peut être facilement empêché par là de dire franchement et sans déguisement aucun ce qu'il y a de plus spécial, de meilleur et de plus instructif dans son expérience, alors on sera moins surpris que les ouvrages de Cicéron sur la république et les lois répondent peu à une semblable attente. Et cependant on a lieu d'être étonné quand on voit comment, à la vérité, il semble promettre sur la république des recherches, fruits de son expérience personnelle et de la tradition des ancêtres, et qui doivent surpasser de beaucoup les travaux analogues des Grecs (2), et combien peu Cicéron nous révèle ou veut nous révéler, dans ces ouvrages, d'opinions à lui propres, de réflexions indépendantes et originales. Le côté philosophique de cette partie de ses œuvres nous semble plus faible encore qu'il ne l'est en général dans tous les autres écrits de Cicéron. A la vérité nous n'avons que des fragmens de son traité de la république, mais ils

(1) C'est ce que Garve a expliqué longuement dans ses remarques sur le *Traité des devoirs*, p. 165 s.

(2) *De rep.*, I, 22, 23.

suffisent pour en faire connaître le caractère philosophique ; il le présente comme une imitation de Platon, mais cependant d'une exécution plus vaste; comme aussi dans son Traité des lois il avait le même modèle sous les yeux. En beaucoup d'endroits son exposition sent l'idée platonique de la justice ; mais en y regardant plus attentivement, on reconnaît cependant, à n'en pas douter, que son opinion de la république s'est moins formée d'après la doctrine de Platon que d'après une manière de voir généralement répandue, qu'Aristote avait le premier émise, mais qui avait éprouvé un grand nombre de variations en passant par les historiens et les philosophes, particulièrement par les philosophes de l'école stoïque. Ces changemens, quant à leurs traits généraux, nous sont principalement connus par Polybe (1), avec lequel Cicéron a aussi cela de commun, qu'il indiquait comme le côté nouveau dans sa manière, l'entreprise de développer les règles du gouvernement, en prenant pour modèle la république romaine (2). Mais en donnant cette république même comme modèle (3), et en voulant faire voir, par l'histoire de son développement, quels sont les fondemens sur lesquels doit s'élever la meilleure des cités, il flatta sa na-

(1) *Polyb.*, VI, 5. *Kühner* (*M. Tullii Ciceronis in philosophiam ejusque partes merita. Hamb.*, 1825), p. 264, 267, 271, renvoie aussi à Polybe. Cependant, Cicéron ne parle que rarement de Polybe, deux fois seulement dans les fragmens sur la république, II, 14, et IV, 3, mais de telle manière que l'on peut remarquer qu'il connaissait bien les parties de l'ouvrage de Polybe qui appartiennent à son objet. Deux autres passages, *De off.*, III, 32; *Ad Att.*, XIII, 30, se rapportent aussi à cette partie; cf. *Polyb.*, VI, 58. Cicéron nomme deux stoïciens qui s'étaient occupés d'une manière spéciale de la politique, Dion, vraisemblablement un contemporain de Chrysippe (*Diog. L.*, VII, 190, 192), et Panétius. Comp. *Diog. L.*, VII, 131.

(2) *De rep.*, II, 11; 30.

(3) *Ib.*, I, 46; *De legg.*, I, 6, 11, 10.

tion et son patriotisme, plus peut-être qu'il n'en pouvait répondre dans son désespoir profond du salut de la république romaine. Toutefois il ne se montre pas si aveuglément admirateur de la constitution romaine, qu'il n'y trouve beaucoup à reprendre. Il a bien pu, à la vérité, la la peindre en beau; mais cependant il devait encore y trouver beaucoup de choses dignes d'occuper le zèle et les lumières de l'homme d'État. Aussi le trouvons-nous encore, dans cette partie de ses investigations, inclinant dans un sens contraire, et il est impossible de ne pas voir que sans doute il dut trouver, là aussi, de quoi s'exercer.

Si nous nous rappelons les doctrines antérieures des philosophes grecs, nous aurons peu à faire pour donner à connaître ses opinions générales. Des constitutions pures, celle qui lui plaît le moins, est la démocratie, parce qu'elle ne permet aux hommes distingués qu'un degré élevé en dignité (1); celle qui lui plaît le plus au contraire, c'est la royauté, parce qu'elle met au même niveau la foule des passions, en les soumettant à la domination d'une raison unique (2). Il trouve néanmoins que dans toutes les constitutions pures il y a en général une tendance à la dégénération du gouvernement, et en particulier un vice propre à chacune d'elles; car, dans la royauté, les simples citoyens ne jouissent d'aucune véritable liberté, du droit commun et du vote général. Il en est de même pour la multitude du peuple dans l'aristocratie. Dans la démocratie, au contraire, l'égalité générale, qui ne permet aucune distinction à ceux qui en méritent, doit paraître déraisonnable (3). Son idéal de la république est donc un mélange des trois formes principales de gouvernement (4). Il met cette idée en rapport avec la constitution romaine,

(1) *De rep.*, I, 26, 27.
(2) *Ib.*, 38.
(3) *Ib.*, 27, 28, 31.
(4) *Ib.*, 29, 45.

et trouve réunis dans celle-ci les trois élémens de la souveraineté : l'élément royal dans les consuls, l'élément aristocratique dans le sénat, l'élément démocratique dans la part que prend le peuple, soit immédiatement, soit par les tribuns, au gouvernement de l'État (1). Il vante aussi l'étendue de la république romaine en comparaison de la petite république que Platon avait peinte pour modèle, et justifie la domination du peuple romain par la force des armes sur les autres peuples, au moyen des mêmes raisons qui lui servent à justifier, avec Platon et Aristote, l'esclavage (2). Considérant toujours ce qui se passe dans la république romaine, il préfère la royauté élective à la royauté héréditaire (3), et vante comme un grand acte de prudence de la part des ancêtres, d'avoir restreint le pouvoir consulaire à un an, afin qu'il ne devînt pas dangereux aux autres. Tout en louant ainsi en général la constitution romaine, il trouve cependant à blâmer quelques institutions ou usages particuliers; mais c'est de peu d'importance. Quoique la puissance tribunitienne lui eût donné plusieurs fois tant à faire, il a néanmoins des éloges pour elle, parce que, bien qu'elle doive recéler quelque chose de mauvais, elle produit néanmoins le bien inestimable de donner au peuple un guide qui sera plus facile à contenir que le pouvoir désordonné de la multitude (4). On voit qu'il pense plus à restreindre le pouvoir du peuple qu'à l'augmenter. Il va plus loin encore. On peut remarquer, en effet, dans son livre des Lois, plusieurs passages dans lesquels il donne des conseils sur la manière dont on peut reconnaître au peuple une apparente liberté en lui enlevant de fait son pouvoir. Comme Platon, il approuve que

(1) *De rep.*, II, 23, 32, 33.

(2) II, 30; III, 24, 25.

(3) *Ib.*, II, 12.

(4) *De legg.*, III, 10.

le souverain trompe le peuple (1). Ces conseils ne sont peut-être pas restés inobservés ; ce n'est pas toutefois à la royauté des deux consuls dont parlait Cicéron, qu'ils ont servi, mais bien à la domination plus sévère d'un César.

Si l'on devait avoir égard aux résultats de nos recherches sur la philosophie de Cicéron, on pourrait bien se sentir porté à nous accuser d'avoir été trop long, relativement à la fin que nousnous proposons dans cet ouvrage; car il ne marque point un pas, proprement dit, dans l'histoire de la philosophie. Ce que nous pouvons citer de sa manière de voir, ne présente simplement qu'une répétition des doctrines plus anciennes, la tentative de les réunir et de les approprier à son propre caractère et à celui de ses concitoyens; en quoi il devait arriver que, principes et conséquences perdissent souvent de leur rigueur scientifique. Mais cette forme émoussée leur a donné d'autant plus d'action sur les temps suivans, dont la civilisation s'est formée de la littérature latine. A cet égard, nous devons regarder les écrits philosophiques de Cicéron comme les fondemens, non seulement de la philosophie romaine postérieure, mais aussi en partie de la philosophie des pères de l'Église latine du moyen âge, et même de la philosophie qui s'est répandue parmi nous après la renaissance des lettres; s'ils ont été peu estimés par les philosophes profonds, ils ont eu au contraire une grande influence sur la civilisation générale, et nous ne devons jamais oublier quelle influence puissante, quoique secrète, la culture générale exerce sur le développement de la philosophie (2). Mais celui qui veut entendre l'histoire

(1) Par exemple, *De legg.*, III, 12, 17.

(2) C'est sous ce point de vue que Herbart, dans son mémoire sur la philosophie de Cicéron, dans les Archiv. phil., etc., de Kœnigsb., année 1811, 1er cah., a recommandé les ouvrages de ce philosophe comme une introduction populaire à l'étude de la philosophie. Discours plein de force, et qui renferme beaucoup de choses dignes de réflexion.

de la philosophie, ne doit pas seulement avoir en vue ce que les plus grands philosophes ont enseigné, mais il doit aussi se rappeler comment les subtilités d'une philosophie toute formée par le raisonnement, s'émoussent les unes les autres et par leur contact avec une manière de penser qu'une vie habituée aux affaires élève à des résultats généraux, et comment elles laissent par là, comme leur dernier effet, une idée peu certaine, mais cependant çà et là décisive sur la science en général, et qui est propre à exciter plus tard de nouvelles recherches philosophiques. Il faut regarder comme une bonne fortune, lorsqu'il nous arrive parfois de rencontrer, dans des transitions décisives, un aussi habile interprète d'une semblable idée, que le fut Cicéron pour les opinions de son temps et de son pays.

CHAPITRE III.

DIRECTIONS PRATIQUES. — NOUVEAUX CYNIQUES ET NOUVEAUX STOÏCIENS.

L'influence qu'exerça l'esprit romain sur la direction pratique en philosophie, est très remarquable dans une série de philosophes que l'on regarde ordinairement comme appartenant à des écoles différentes, mais qui nous semblent cependant présenter trop de points de ressemblance dans la partie essentielle de leurs travaux pour que nous puissions nous décider à les séparer; que dans le discours ou dans leurs ouvrages les uns se soient servis de la langue latine, les autres de la langue grecque; que quelques uns fussent Grecs, d'autres Romains de naissance, c'est ce qui nous semble fort peu important, à une époque où les nationalités des peuples allaient se perdant de plus en plus les unes dans les autres. A la vérité, comme on peut remarquer un développement et une diffusion insensible de ces doctrines, et mesurer l'empiètement des

écoles les unes sur les autres, tout l'ordre que nous garderons dans notre exposition, c'est que nous parlerons d'abord des entreprises insignifiantes de cette espèce, après quoi nous exposerons les formes plus développées ; tous les stoïciens sous les empereurs romains viendront donc en dernier lieu.

Si, dans la philosophie de Cicéron, nous avons vu que l'originalité de la pensée chez les Romains se réduisait le plus souvent à choisir entre les différentes doctrines des philosophes grecs, nous trouvons dans la doctrine de Sextius un phénomène semblable. *Quintus Sextius* vécut à Rome du temps de Jules-César et d'Auguste ; on parle cependant de son séjour à Athènes (1). Il dédaigna la politique et s'appliqua exclusivement à la philosophie (2). Il fonda à Rome une école qui semble avoir été fréquentée par un nombre considérable d'auditeurs (3). Cette école est expressément appelée nouvelle (4), quoiqu'on n'ait pas voulu (5) y reconnaître le caractère stoïque, et que l'on ne puisse pas nier qu'elle suivît en plusieurs points les doctrines pythagoriques, ce qui fit aussi mettre Sextius, quoique plus tard cependant, au nombre des pythagoriciens. Ses ouvrages étaient écrits en grec ; on y reconnaissait cependant l'esprit romain, les mœurs romaines (6). Il avait incon-

(1) *Sen. ep.*, 98 ; *Plin. hist. nat.*, XVIII, 28.

(2) *Sen.*, l. l. ; *Plut. de prof. in virt.*, 5.

(3) *Sen. qu. nat.*, VII, 32. Outre son fils et Sotion, on cite des orateurs et des grammairiens comme ses disciples. *Suet. de clar. gramm.*, 18 ; *Sen. controv.*, II, *præf.*

(4) *Sen. qu. nat.*, VII, 32, par opposition à l'école pythagorique.

(5) *Sen. ep.*, 64.

(6) *Sen. ep.*, 59. *Græcis verbis*, *Romanis moribus*. *Quæst. nat.*, VII, 32. *Sextiorum nova et Romani roboris secta.* La question de savoir si le recueil de sentences publiées par Th. Gale (*Opusc. mythol. phys. et eth.* ; *Amstel.*, 1688, p. 645–56) doit être regardé comme une traduction latine des sentences de Q. Sextius, ou comme l'ouvrage d'un chrétien, ne nous regarde ici que fort peu. Il semble, à la vérité, que le fond en appar-

testablement pour but principal d'améliorer les mœurs, et d'exciter un sentiment puissant pour faire sortir ses contemporains de leur molle torpeur. Car quoiqu'il semble aussi s'être occupé de physique(1), on n'accorde cependant d'importance qu'à ses écrits sur la morale. Évidemment ces ouvrages recommandaient une sévère pratique de la vertu. Il représentait la vertu comme quelque chose de grand et de sublime; donnant néanmoins à l'homme l'espoir de l'atteindre, pourvu seulement qu'il voulût travailler avec zèle. Car il y a sans doute beaucoup de choses qui nous excitent constamment au vice, à la débauche, à la mollesse. Notre vie est un combat; nous devons sans cesse nous tenir prêts (2). Les moyens qu'il nous recommande pour la pratique de la vertu sont la connaissance de nous-mêmes et l'abstension. Il veut qu'à la fin de chaque jour nous nous examinions sur ce que nous avons fait de bien, que nous nous demandions en quoi nous sommes devenus meilleurs, en quoi nous avons résisté au vice (3). Il conseille aux hommes colères de se regarder dans un miroir, pour y voir ce que leur passion a de plus hideux (4). Une chose qui semble encore plus rappeler les doctrines pythagoriques, c'est qu'il désirait que l'on s'abstînt de se nourrir de chair; ses principes ne sont cependant pas empruntés des anciens pythagoriciens. Il croit que la diversité des alimens est nuisible à la santé et contraire à notre corps; il faut ôter à la luxure son aliment; on ne

---

tienne à un certain Sextus, mais l'on ne sait pas si c'est à notre Sextius; et il y a tant d'idées chrétiennes mêlées à ces sentences, qu'on n'en peut absolument pas faire usage pour l'histoire de la philosophie. Les traces de pythagorisme qu'on a voulu y trouver sont très insignifiantes. Comp. *Orelli opusc. Græcorum veterum sententiosa et moralia*, I, p. 14 s.

(1) *Plin.*, l. l.

(2) *Sen. ep.*, 59, 64.

(3) *Sen. de ira*, III, 36.

(4) *Ib.*, II, 36.

doit pas s'habituer à la cruauté (1). Il ressort cependant de ces doctrines un certain rigorisme, auquel on peut trouver très conséquent son refus de la dignité de sénateur. Ce que Sénèque vante en lui comme mœurs romaines, ce n'est pas l'ancienne vertu politique des Romains, mais une plus grande sainteté de la vie, qui ne dédaigne la vie commune du citoyen que pour élever d'autant plus haut le philosophe.

C'est dans ce sens que son école semble avoir été dirigée par son fils de même nom que lui, et par *Sotion* d'Alexandrie (2); seulement le dernier se rapprochait encore plus de l'école pythagorique, puisqu'il faisait servir la doctrine de la métempsycose à la recommandation de l'abstinence de la chair comme aliment (3). Sotion, comme maître de Sénèque, est en même temps pour nous une preuve de la manière dont l'école des sextiens influa sur la diffusion de la morale stoïque.

Nous trouverons aussi dans la même direction les cyniques de cette époque, qui sont quelquefois confondus avec les stoïciens (4), et dont la doctrine ressemblait si fort à celle des nouveaux stoïciens, que ceux-ci pouvaient donner l'image d'un véritable cynique comme modèle d'une vie vraiment philosophique (5). Dans le fait, les nouveaux cyniques semblent aussi avoir tiré leur origine de la proclamation des principes stoïques en morale. De la même manière qu'auparavant la philosophie stoïque

---

(1) *Sen. ep.*, 108. Les sentences de Sextus ne défendent pas absolument de se nourrir de chair; mais elles tiennent seulement pour salutaire de ne pas le faire. *Orig. c. Cels.*, VIII, 30; *Sextii sent.*, p. 648.

(2) C'est ce que semblent prouver les fragmens que Stobée nous a conservés de l'écrit de Sotion sur la colère. Ils ne révèlent d'ailleurs rien d'original.

(3) *Sen. ep.*, 108.

(4) C'est ainsi que Musonius est appelé un stoïcien. *Ennap. v. soph. procem.*

(5) *Arrian. diss. Epict.*, III, 22.

était sortie de l'école cynique, et en avait tiré sa rigidité morale, mais s'en était éloignée pour se former une doctrine sur les principes de toutes choses, de même aussi l'école cynique put réciproquement se trouver d'autant plus facilemeut excitée par l'école stoïque que celle-ci avait plus négligé le principe scientifique général, et avait plus agrandi le champ des remontrances pratiques de la vertu. La principale destruction entre les nouveaux cyniques et les nouveaux stoïciens consiste donc uniquement en ce que les premiers étaient plus portés aux excès. Ce caractère fit que leur école s'attira ce qu'il y avait de misérable dans la société, et qui trouvait un aliment fécond dans le caractère corrompu du siècle. Du reste, cette école n'est pas d'une grande importance pour le développement de la philosophie, quoique ses sectateurs semblent avoir été nombreux; car ils ne se distinguaient guère que par une manière de vivre simple, quelquefois malpropre, par le persiflage de la corruption des mœurs, ou même des mœurs plus décentes, par l'exhortation à la simplicité et à une vie libre. Ils peuvent être comparés, à beaucoup d'égards, aux moines chrétiens.

Le premier cynique de cette époque, que nous connaissions, est *Démétrius*, l'ami de Thraséas-Pétus et de Sénèque, qui semble avoir joui d'une grande considération à Rome, au temps de Néron et de Vespasien (1). Les éloges dont il a été comblé semblent prouver qu'il méprisait les biens de la vie extérieure, et qu'il ne comptait que sur sa fermeté interne, sur la force de son âme, et qu'il défiait orgueilleusement les décrets des dieux et les coups du sort, pour montrer son courage et sa force dans le combat contre

(1) *Tac. ann.*, XVI, 34; *Hist.*, IV, 40; *Suet. Vesp.*, 13; *Sen. ep.*, 62. Le cynique Démétrius, que *Philostr. v. Apoll.*, IV, 25, mentionne comme vivant à Corinthe, et comme maître du jeune Ménippe, est vraisemblablement le même que notre Démétrius.

l'adversité. C'est ainsi qu'il s'opposait à la mollesse de ceux qui l'entouraient (1). Comme déjà les disciples d'Antisthène avaient eu pour but une règle de vie simple, et avaient méprisé les efforts scientifiques des autres philosophes, de même il ne voulait point être appelé sage (2); il dédaignait particulièrement les connaissances physiques, et se contentait d'inculquer dans son âme des doctrines utiles pour la vie pratique. Il est meilleur, disait-il, d'être pénétré d'un petit nombre de préceptes de conduite, mais aussi de les avoir à sa disposition dans le besoin, que d'apprendre beaucoup de choses qui font défaut quand il s'agit de s'en servir. On ne doit pas se plaindre de la faiblesse de nos connaissances, puisque ce qui n'est pas difficile à trouver est ce qui procure, outre le plaisir même de connaître, une autre utilité encore; car la nature a rendu évident ce qui appartient à la vie bonne et heureuse. Il mettait au nombre de ces connaissances évidentes l'idée que rien n'est à craindre, et qu'il y a peu de choses à espérer, puisque les vrais trésors ne doivent être cherchés qu'au-dedans de nous; que la mort n'est pas un mal, qu'elle nous délivre au contraire de beaucoup de maux; que nous avons peu à craindre des hommes et rien de Dieu; que nous devons consacrer notre esprit à la vertu, qui nous conduit toujours par un sentier uni; que les hommes, comme êtres destinés à vivre en société, doivent considérer le monde comme leur habitation commune; que nous devons tenir notre conscience ouverte aux dieux, et vivre toujours comme si tout le monde avait les yeux sur nous; car n'avons-nous pas plus à craindre de nous-mêmes que

---

(1) *Sen. de prov.*, 3, 5; *De vita beat.*, 18; *Ep.*, 67; *De benef.*, VII, 8: *Quem mihi videtur rerum natura nostris tulisse temporibus, ut ostenderet, nec illum a nobis corrumpi, nec nos ab ullo corrigi posse.*

(2) *Sen. de benef.*, VII, 8. *Virum exactæ (licet neget ipse) sapientiæ.*

des autres? Il ne regardait toute autre connaissance que comme un passe-temps (1).

Il est souvent question des cyniques depuis Démocrite; cependant ils se sont peu distingués comme écrivains; la plupart, tel que Démétrius lui-même, se sont fait remarquer principalement par leur vie, par leur tendance à l'indépendance ou à la dissolution, par leurs réprimandes et leurs railleries. Tel était encore, par exemple, *Démonax*, de Chypre, qui vivait à Athènes dans le deuxième siècle, et dont le souvenir nous a été transmis par un écrit de Lucien, où il ne s'agit que de lui (2). Ses exhortations à la vie morale, auxquelles il donne l'autorité de l'exemple de sa propre vie, semblent à la vérité être parties d'un point de vue philosophique, mais qui se rattachait difficilement à l'ancienne doctrine cynique. Car on nous dit qu'il forma sa philosophie du mélange d'opinions de plusieurs (2), et qu'il chercha à concilier Socrate avec Diogène et Aristippe (3); ce qui semblerait sans doute indiquer un éclectisme passablement large, qui pouvait cependant se rapporter exclusivement aux doctrines pratiques, d'après le genre de ces philoso-

---

(1) *Ib.*, VII, 1. *Plus prodesse, si pauca præcepta sapientiæ teneas, sed illa in promptu tibi et in usu sint, quam si multa quidem didiceris, sed illa non habeas ad manum.* — — *Nec de malignitate naturæ queri possumus, quia nullius rei difficilis inventio est, nisi cujus hic unus inventæ fructus est, invenisse.* — — *Si sociale animal et in commune genitus mundum ut unam omnium domum spectat et conscientiam suam diis aperuit semperque tanquam in publico vivit, si se magis veritus quam alios, subductus ille tempestatibus in solido ac sereno stetit, consummavit scientiam utilem atque necessariam. Reliqua oblectamenta otii sunt.*

(2) On a dit souvent que Lucien, dans son Demonax, n'a voulu peindre que l'idéal d'un cynique; mais les traits de sa peinture sont trop caractéristiques pour cela.

(3) *Luc. Demon.*, 5.

(4) *Ib.*, 62.

phes. Son cynisme ne reposait donc que sur l'aspiration à la suffiance de soi-même du sage, et à l'indépendance des biens extérieurs (1), sans que, comme d'autres cyniques, il les ait pour cela méprisés. En général, il blâmait souvent les excès de sa secte (1). Nous pouvons déjà observer que, tout en révérant les dieux, il cherchait cependant à s'affranchir, lui et ses disciples, de la crainte qu'ils peuvent inspirer. C'était là une partie essentielle de la suffisance à soi-même, qui était le but des efforts des cyniques. Mais, dans Démonax, ce trait de cynisme ressort encore davantage ; car il accusait les dieux du mal, et se justifiait d'une manière qui laissait assez voir son mépris pour le culte que l'on rend ordinairement aux dieux (3). Ce qui est confirmé encore par quelques autres expressions pleines de mépris pour les pratiques religieuses, et dans lesquelles il rejette aussi l'immortalité de l'âme (4).

Cette hostilité du cynisme contre le culte vulgaire se retrouve dans *OEnomaüs* de Gadara, qui vivait au temps d'Adrien, ou un peu après (5), et qui se distingua aussi par des ouvrages (6). Parmi ces ouvrages, on en cite très fréquemment un, qui tournait les oracles en ridicule, et qui était vraisemblablement dirigé en général contre les arts trompeurs de la superstition (7). D'après les fragmens qui nous en sont parvenus, l'auteur va passablement loin dans la raillerie cynique des usages, dans l'outrage de tout

(1) *Luc. Demon.*, 3, 4.

(2) *Ib.*, 19, 21, 48, 50.

(3) *Ib.*, 11.

(4) *Ib.*, 27, 32, 34, 66.

(5) Au temps d'Adrien, suivant *Syncell.*, p. 349; et peu après, suivant *Suid. s. v.*, Οἰνομαος, d'après lequel il n'aurait pas été beaucoup plus âgé que Porphyre.

(6) On trouve, dans *Suid.*, l. l., le titre de plusieurs de ses ouvrages, dont cependant le plus connu nous manque.

(7) Le titre semble avoir été, d'après *Euseb. pr. ev.*, V, 18, Φωρὰ γοήτων. Le titre Κατα τῶν χρηστηρίων ne convient qu'à une partie de l'ouvrage. *Julian. orat.*, V, p. 209, *ed. Spanh.*

ce qui était regardé comme saint par d'autres, et dans le mépris de la décence, de la beauté et des autres biens extérieurs. Au contraire, il prêche le repentir, l'amendement, la liberté de l'âme à l'égard des vaines opinions; ce qui fait qu'il ne veut pas confondre le véritable cynisme avec l'attachement servile aux opinions d'Antisthène et de Diogène (1). Son attaque contre la véracité des oracles est par conséquent aussi fondée, en général, sur ce qu'elle suppose la prédétermination et une aveugle nécessité de toutes choses, et par conséquent est suppressive de la liberté de l'homme. Le moindre des animaux même a quelque liberté; car la vie est le principe du mouvement. Si nous n'étions pas libres, nous n'aurions besoin de rien faire, et personne ne pourrait être ni loué ni blâmé. Ce n'est que par notre libre volonté que nous devenons bons, et que nous maîtrisons nos besoins les plus urgens (2). Nous trouvons donc aussi de ce côté-là le réveil d'une idée qui ne devait être approfondie que dans la philosophie ultérieure. Nous la trouvons associée à une forme de la lutte qui ébranlait l'antique religion, et préparait ainsi la voie à une nouvelle manière de penser.

Nous avons déjà dit que les cyniques de ce temps tombèrent dans un degré de dégradation inconnu à l'école antérieure de même nom; nous n'aurons pas besoin d'y revenir. Ils ne sont instructifs qu'en ce qu'ils font voir comment toutes les espèces d'excès attirent d'ordinaire à eux les mauvais élémens de la société humaine. Et à cette époque, de tels élémens manquaient encore moins qu'au temps des premiers cyniques (3). Il nous semble cependant digne de remarque que la secte cynique avait des tendances qui

(1) *Julian. orat.*, VI, p. 187. Ὁ κυνισμὸς οὔτε Ἀντισθενισμός ἐστιν οὔτε Διογενισμός.

(2) *Euseb. pr. ev.*, VI, 7. Ἡ ἐξουσία, ἣν ἡμεῖς αὐτοκράτορα τῶν ἀναγκαιοτάτων τιθέμεθα. *Theod. gr. aff. cur.*, VI, p. 849, *ed. Hal.*

(3) La raillerie des mœurs corrompues des cyniques forme une des parties principales des ouvrages de Lucien. Nous ren-

sentent la superstition orientale, quoique la polémique que nous avons rencontrée dans les cyniques précédens contre la superstition ait une tendance diamétralement opposée. Nous en trouverions déjà une exemple dans *Démé-terius*, qui, au temps de Lucien, doit s'être acquis de la célébrité par sa magnanime amitié, mais qui passe pour s'être enfin retiré parmi les brachmanes (1), si toutefois l'on en doit croire ce qui est rapporté. La chose est encore plus sensible dans l'histoire de *Peregrinus Proteus*, écrite par Lucien (2). Il y avait sans doute un point sur lequel l'orientalisme était d'accord avec le cynisme, savoir le mépris des biens extérieurs et de toute la vie pratique qui s'en occupait; et sous ce rapport, le développement de la philosophie orientale grecque pouvait aussi être favorisé par le cynisme même. Du reste, la corruption de la vie cynique semble avoir amené la secte à un tel point de décadence, qu'elle mourut insensiblement. A la vérité, il est encore question au IVe et Ve siècle de quelques cyniques clair-semés, mais cependant comme des phénomènes passagers seulement, et qui ne peuvent pas nous servir à caractériser le siècle.

Parmi toutes ces sectes de la direction pratique, aucune ne jouit à Rome d'une considération plus durable que la secte stoïque. Ce phénomène tient à l'amour de la liberté politique des Romains, seule chose qui pût nourrir parmi eux de grands sentimens. L'exemple de Caton le jeune ne fut point oublié des Romains à sentimens libéraux qui

---

voyons celui qui voudra lire des peintures de ce genre à l'ouvrage de Lucien, intitulé : Δραπέται

(1) *Luc. Toxar.*, 27 s., 34.

(2) Cette description ne peut sans doute pas être regardée comme une histoire : cependant, des traits historiques en sont incontestablement la base (nous renvoyons particulièrement à *A. Gell.*, VIII, 3; XII, 11), et la peinture entière prouve que Lucien suppose la direction existante chez les cyniques de son temps.

vinrent après lui. On chercha à se former d'après sa manière de penser, d'après sa philosophie. L'état de suspicion où la philosophie stoïque fut mise sous les empereurs tyrans ne put point l'étouffer; elle eut ses martyrs, un Canius-Julius, un Thraséas-Pétus, un Helvidius-Priscus, dont les souffrances et la mort honorèrent leur philosophie

Il ne manqua jamais à Rome de maîtres qui enseignassent cette philosophie; nous ne mentionnerons que le maître d'Auguste, *Athénodore* de Tarse (1), et *Attale*, qui enseigna à Rome sous Tibère, et qui eut Sénèque pour disciple (2). Ce disciple mérite un attention particulière.

L. Annæus Seneca naquit à Cordoue en Espagne, d'un chevalier romain, qui se distingua par son éloquence comme avocat, et qui, au temps d'Auguste, alla se fixer à Rome avec sa famille. Notre Sénèque était encore très jeune alors. Il reçut des leçons d'éloquence de son père, contre la volonté duquel il s'appliqua à la philosophie avec la plus grande ardeur, et mena, suivant les préceptes du stoïcien Attale et de Sotion, une vie sévère, dont il jugea convenable de se relâcher en quelque chose plus tard lorsqu'il s'adonna à la vie publique (3). Sa destinée n'a pas moins contribué à sa célébrité que ses ouvrages. Il fut banni sous Claude, rappelé par Agrippine, et précepteur de Néron, qu'il dirigea dans les premiers temps de son règne, et dont il s'efforça pendant plusieurs années de modérer l'esprit extravagant, quoiqu'il ne réussît pas toujours. Sa position dans une cour qui était adonnée à tous les vices, est trop équivoque pour qu'elle n'ait pas dû jeter

---

(1) *Luc. Macrob.*, 21. A cause de la confusion de ce philosophe avec d'autres de même nom, particulièrement avec Cordylion de Tarse, le conservateur de la bibliothèque de Pergame et le maître de Caton d'Utique, il est difficile de dire quelque chose de certain sur ses ouvrages. On voit, par *Cic. ad div.*, III, 7, qu'il écrivit aussi sur des matières philosophiques.

(2) *Sen. ep.*, 108; *Suasor.*, 2.

(3) *Ep.*, 108; cf. *Cons. ad Helv.*, 16.

un jour défavorable sur son caractère, surtout puisque Sénèque y ramassa une très grande fortune, et qu'il vivait avec tout le faste de la puissance, ne cessant pourtant pas de dire en style orné des plus belles fleurs d'une éloquence artificielle, qu'il méprisait tous les biens extérieurs(1). Sa mort a néanmoins jeté sur les doutes que semblait autoriser sa vie un voile qui a empêché les juges même les plus sévères de s'abandonner à toute la rigueur de leur jugement sur lui. Sénèque n'échappa pas à la fureur sanguinaire de son royal disciple, et quand il eut reçu l'ordre de mourir, il vit avec calme approcher la fin de sa vie, et chercha jusque dans ses derniers momens à confirmer la vérité de la doctrine qu'il avait professée pendant sa vie. Il nous semble que c'est dépasser la mesure du jugement humain que de ne vouloir apercevoir dans ses derniers momens que l'habileté d'un comédien exercé.

Quels qu'aient été du reste les sentimens de Sénèque, en quittant la vie, rien cependant ne pourra nous empêcher d'accuser les ouvrages philosophiques qu'il nous a laissés d'une exagération qui ne sort que trop souvent des bornes du sentiment naturel et de la véritable persuasion. On a souvent blâmé les vices de son style, plus brillant

---

(1) La contradiction entre les doctrines et la vie de Sénèque a été souvent blâmée avec aigreur; V. particulièrement *Dio Cass.*, LXI, 10. Tacite présente la vie publique de Sénèque sous un jour plus favorable, celui sous lequel elle doit nous apparaître naturellement, si nous la comparons aux folies de Néron et à la corruption générale de la politique d'alors. Cependant, Tacite ne veut, en aucune manière, justifier Sénèque d'une basse flatterie et des artifices ordinaires de la vie de courtisan. Comp. particulièrement *Ann.*, 3; XIV, 2, 7. Les écrits de Sénèque contiennent des preuves suffisantes qu'il n'était pas doué de la force d'esprit avec laquelle seule la philosophie stoïque de son temps pouvait s'accorder. Sa *Consolatio ad Polybium* parle surtout contre lui. Il se justifie lui-même, *De vita beata*, 21 s. des reproches qu'on lui faisait sur ses richesses.

qu'approprié à la chose, qui laisse voir plus d'esprit que d'intelligence; mais le style est parfaitement d'accord avec sa façon de penser et son but. Il ne peut nier l'école oratoire dont il est sorti; il s'agit peu pour lui de persuader; il veut avant tout faire admirer son esprit par des antithèses piquantes, par une pompe de langage excessive. C'est pourquoi, il cherche presque partout certaines règles de conduite, fastueuses, exprimées brièvement, par lesquelles toute une série de ses lettres se termine, afin, lorsqu'il finit, d'être applaudi de son lecteur (1). C'est pourquoi encore il dit aussi que le style coulant, et qui se déroule tranquillement, ne convient pas à la philosophie (2), quoiqu'il aperçoive bien que la manie de mettre en relief des propositions remarquables, est repréhensible, puisque chaque partie doit plutôt convenir à l'ensemble, et que rien ne doit attirer l'attention par un éclat particulier. Ce qu'il entend, comme si chaque proposition devait briller (3), de sorte qu'il finit par surcharger d'une manière uniforme son style d'ornemens. Si nous avons remarqué précédemment que le penchant de l'esprit romain à embrasser le grand et le sublime se trahit par la manière oratoire de traiter la science, nous trouvons aussi cette manière de Sénèque d'accord avec le caractère romain; seulement ce caractère se montre déjà là en décadence : le sublime devint le guindé, et le grand se changea en exagéré. Les préceptes de Sénèque sont en effet remplis d'exagérations, non pas seulement de celles qui pouvaient facilement résulter du caractère de la morale stoïque, mais aussi de celles qui n'avaient leur principe que dans le désir d'expri-

---

(1) Les premières lettres de Sénèque finissent presque toutes par une sentence tirée des écrits d'Épicure. Il dit même : *Sed jam finem epistolæ faciam, si illi signum suum impressero, id est aliquam magnificam vocem perferendam ad te mandavero. Ep.*, 13.

(2) *Ep.*, 40.

(3) *Ep.*, 33.

mer un jugement tranchant avec l'apparence d'un grand sens. Qui peut méconnaître cette ambition, en voyant la manière dont Sénèque défie la fortune et la provoque au combat? Il est prêt; il cherche seulement une circonstance où il puisse éprouver sa force, où il puisse montrer sa vertu (1). S'il loue l'amitié, il ne se contente pas de dire à son éloge qu'elle rend tout bien plus précieux ; il affirme de plus qu'il n'y a pas de bien qui soit agréable sans ami ; la sagesse elle-même serait pour lui sans agrément, s'il devait la posséder seul (2). Ce qui s'accorde peu avec ce qu'il ajoute aussitôt, que celui qui est content de lui-même ne peut jamais être seul. Quand il commence à faire l'éloge de la sagesse, ses paroles sont tout autres. Le sage se suffit à lui-même : il n'a besoin de personne : s'il est seul, il vit comme Jupiter, lorsque le monde a cessé d'être (3). Il ne se contente même pas d'égaler le sage aux dieux, il le met encore au-dessus d'eux ; les dieux sont sages par nature, le sage au contraire par sa propre vertu ; ils sont exempts de passions, mais lui est au-dessus de la passion (4). A peine peut-il se garantir de quelque contradiction, pour mettre sous le jour le plus vif et le plus éblouissant le précepte qu'il veut inculquer de la sorte. S'il veut recommander d'employer utilement son temps, il se répand en un déluge de mots ; tout nous est étranger, le temps seul est à nous (5).

On a déjà vu, par ce qui a été dit, qu'il s'appliquait particulièrement à la morale. Il ne s'en occupait cependant pas exclusivement ; il donna aussi une attention particulière

(1) *Ep.*, 64.

(2) *Ep.*, 6. *Si cum hac exceptione detur sapientia, ut illam inclusam habeam, non enuntiem, rejiciam. Nullius boni sine socio jucunda possessio est.*

(3) *Ep.*, 9.

(4) *De prov.*, 6 ; *Ep.*, 53. *Est aliquid, quo sapiens antecedat deum ; ille naturæ beneficio non timet, suo sapiens.*

(5) *Ep.*, 1.

à la physique, mais il négligea presque entièrement la logique. Ses expressions, sur le mérite et le rapport respectif des trois parties de la philosophie et sur l'importance de la philosophie en général, sont très remarquables, tant parce qu'elles font connaître la direction de la pensée romaine, que parce qu'elles révèlent les propres sentimens de Sénèque. Bien qu'il se soit formé à l'école, il cherche dans toute sa philosophie, ainsi qu'il est facile de s'en apercevoir, à prendre les manières d'un homme du monde, et à se mettre par là au-dessus de l'école; ce qui lui donne quelque ressemblance avec Cicéron. Souvent aussi ses jugemens sont tellement d'accord avec les opinions de l'orateur philosophe, que l'influence de ce modèle d'éloquence sur le stoïcien est visible. Il dissuade de chercher le nom de philosophe par la manière de se vêtir et de vivre; le mot de philosophie est déjà assez odieux, ne fût-il ambitionné que modérément; il faut éviter les manières grossières, et la malpropreté dans les alimens et les vêtemens; nous ne devons affecter aucun mépris pour l'argent; en toutes choses, on doit se conduire avec modération (1). Il prévient particulièrement de ne point s'abandonner aux discussions captieuses de la philosophie; il faut avant tout apprendre à vivre et à mourir (2), et chaque partie de la philosophie doit être ramenée aux mœurs (3). A la vérité, il ne rejette pas entièrement par là la logique et la physique, seulement il les subordonne tout-à-fait, comme Cicéron, à la morale. Mais en cela, d'un côté, il va encore plus loin que celui-ci: d'un autre côté cependant, il se laisse détourner de cette direction par l'école à laquelle il appartient. D'abord il va plus loin, puisqu'il donne un sens plus étendu à ce qu'il appelle subtilités captieuses et vaines, que Cicéron, entendant par là la dia-

---

(1) *Ep.*, 5.
(2) *Ep.*, 45.
(3) *Ep.*, 89.

lectique, qui s'occupe de la solution des faux raisonnemens (1); et quoiqu'il divise la philosophie à la manière des stoïciens en Logique, Physique et Morale, la description qu'il fait de la logique laisse cependant apercevoir qu'il ne la distingue pas de la dialectique, et qu'il faudrait la regarder, ainsi que celle-ci, comme quelque chose de superflu (2); nous ne trouvons donc chez lui aucune recherche sur le critérium et le développement du savoir. Mais il ne s'en tient pas là : son désir d'avoir une science simple, et purement appropriée à la fin pratique de la moralité, le conduit si loin, qu'il regarde comme inutiles les sciences libérales et la physique philosophique, en tant qu'elle n'est pas susceptible d'être appliquée à la morale. Le zèle lui fait dire des paroles peu en harmonie avec une façon de penser scientifique : c'est une intempérance, dit-il, que de vouloir savoir plus qu'il n'est nécessaire; un tel savoir ne fait que de nous enfler le cœur en nous donnant de l'orgueil; il le considère comme une sorte de luxe dominant (3). Il fait contre la physique et la recherche des principes suprêmes de toutes choses cette remarque de Cicéron, qu'il adopte sans raison comme quelque chose de reconnu, savoir, que nous devons nous contenter à ce sujet du vraisemblable, parce qu'il n'est pas moins au-dessus de nos forces de connaître la vérité en pareilles matières, que de connaître la vérité en soi (4). Seulement,

---

(1) *Ep.*, 45, 49, 82.

(2) *Ep.*, 89. *Proprietates verborum exigit et structuram et argumentationes, ne pro vero falsa surrepant.*

(3) *Ep.*, 88. *Plus scire velle, quam satis est, intemperantiæ genus est. Ep.*, 106 *fin. Non faciunt bonos ista, sed doctos. Apertior res est sapere, imo simplicior. Paucis opus est ad mentem bonam litteris. Sed nos ut cætera in supervacuum diffundimus, ita philosophiam ipsam. Quemadmodum omnium rerum, sic litterarum quoque intemperantia laboramus; non vitæ, sed scholæ discimus.*

(4) *Ep.*, 65.

il avoue, toujoujours en suivant Cicéron, que des recherches de cette espèce pourraient n'être pas inutiles, parce qu'elles soulagent l'esprit, l'élèvent au-dessus du sensible, et permettent aussi une application à la morale, puisque nous pouvons apprendre par là que l'esprit doit dominer le corps, comme Dieu domine la matière (1). On ne peut pas méconnaître qu'en tout cela il s'éloigne beaucoup du jugement de l'ancienne école stoïque ; aussi lui arrive-t-il souvent d'en contredire des propositions particulières, et de dire qu'elles ne portent que sur d'inutiles et de subtiles distinctions (2) ; il veut être indépendant de toute secte et ne jurer sur la parole d'aucun maître ; il veut faire usage du bien partout où il le trouve, que ce soit dans Zénon ou dans Épicure ; ce bien n'appartient à personne, mais il est commun à tous ; ceux qui nous ont précédés ont recherché, mais non créé la philosophie ; il veut aussi rechercher, et il osera peut-être même s'en rapporter un peu à son propre jugement (3). C'est ainsi qu'il pense s'affranchir de l'école, et philosopher pour la vie. Mais il a trop de confiance en ses forces, lorsqu'il cherche ici à s'égaler à Cicéron ; il ne domine certainement pas avec la même liberté que celui-ci la philosophie des Grecs pour l'approprier à ses fins. Il entend bien faire entrer des maximes d'Épicure dans ses ouvrages, mais il ne sait cependant pas s'affranchir des distinctions des anciens stoïciens ; on voit au contraire, lorsqu'il aborde des questions un peu profondes, comment il se reconnaît redevable à l'école de la presque totalité de ses idées. Il méprise bien les subtiles distinctions des stoïciens, mais pourquoi s'en occupe-t-il ? Pourquoi nous les explique-t-il, ou à son ami (4) ? On le

(1) L. l.; *Ep.*, 117.

(2) Par exemple, *Ep.*, 113, 117. Je remarque la divergence de son opinion sur les comètes, qui témoigne de la droiture de son jugement. *Quæst. nat.*, VII, 19 s.

(3) *Ep.*, 12, 16, 45; *De vita beata*, 3.

(4) Par exemple, *Ep.*, 113.

justifiera difficilement du reproche d'avoir tiré vanité de ces connaissances de l'école. Si son mépris pour toute science qui n'a pas la vie pour objet immédiat avait été aussi sérieux, nous ne pourrions nous expliquer pourquoi, dans sept livres de physique à Lucilius, auquel sont également adressées ses épîtres morales, il a écrit, même dans sa vieillesse, sur les phénomènes de la nature, la plupart concernant la météorologie, phénomènes qui n'ont pas grand'chose de commun avec la conduite de la vie. Il semble néanmoins avoir réellement oublié ici cette simplicité de la philosophie, cet éloignement pour toute école, lorsqu'il se plaint de ce que les écoles de philosophie sont vides, qu'il reste encore beaucoup de choses à trouver sur les principes de la nature, que même les anciennes découvertes ont été oubliées (1). Il perd également de vue qu'il ne veut accorder de valeur à la philosophie de la nature qu'autant qu'elle a de l'influence sur la formation des mœurs, lorsque conformément sans doute aux doctrines de son école, il met la physique au premier rang des sciences philosophiques, par la raison qu'elle s'occupe de la science des dieux. Elle est aux autres parties de la philosophie comme la philosophie aux sciences libérales ; elle l'emporte autant sur la morale que le divin l'emporte sur l'humain ; si l'on n'est pas initié à ces profondeurs de la science de la nature, il vaudrait autant n'être pas né. La vertu est à la vérité une affaire du plus haut intérêt, mais seulement parce qu'elle affranchit l'esprit et le prépare à la connaissance du céleste (2). A l'entendre parler de la sorte, on ne dirait vraiment pas que c'est le même homme. Serait-ce seulement qu'il croit devoir élever chaque objet qu'il traite

---

(1) *Quæst. nat.*, VII, *fin.*

(2) *Quæst. nat.*, I, *præf. Nisi ad hæc admitterer, non fuerat nasci. — — Virtus enim, quam affectamus, magnifica est, non quia per se beatum est malo caruisse, sed quia animum laxat ac præparat ad cognitionem cœlestium, dignumque efficit, qui in consortium deo veniat.*

au-dessus de tous les autres? Sans doute Cicéron a dit quelque chose de semblable, mais il n'a pas manqué d'ajouter qu'à la vérité la science du divin est ce qu'il y a de plus élevé et de plus beau, mais que cependant la connaissance de l'humain nous touche de plus près.

Nous devons être d'autant plus surpris de ces recommandations oratoires de la physique, qu'elles ont moins de rapport avec la partie qu'il en a cultivée; car il n'est pas question des derniers principes de la nature, mais seulement des astres, des élémens et des phénomènes physiques. Ce qu'il trouve à dire sur ce sujet est le résultat de la réflexion sur les expériences qu'il avait rencontrées, jugé d'après le terme de comparaison des idées générales stoïques, ce qui ne promet rien pour la philosophie; c'est dans ses traités de morale qu'il faut chercher ce qu'il a pensé en philosophie. Cependant on ne peut s'attendre, d'après l'idée que nous avons donnée de sa manière de philosopher, à apprendre de lui grand'chose de décisif. Il distingue, à la manière des stoïciens, deux parties dans la morale, dont l'une concerne les principes généraux qui doivent diriger nos actions, l'autre qui contient les règles de conduite dans des circonstances particulières; il cherche à faire voir la nécessité de toutes deux (1). Mais la seconde surtout lui tient au cœur; il observe qu'il ne suffit pas de savoir en général ce qui est conforme à la nature, mais qu'il faut encore entrer d'une manière plus particulière dans les rapports de la vie, afin de savoir toujours ce qu'on doit faire dans chaque circonstance. Il est utile aussi de se rappeler souvent ses devoirs. Il s'occupe presque exclusivement de cette partie de la morale, et recommande par conséquent avec instance les courtes sentences qui regardent l'âme et portent au bien. Leur vérité frappe si vivement l'esprit, qu'il n'est pas nécessaire de se demander pourquoi nous devons les suivre (2).

---

(1) *Ep.*, 94, 95.
(2) *Ep.*, 94.

On ne peut demander, avec une pareille manière de traiter de la morale, ni ordre dans les recherches, ni détermination précise des limites de chaque principe. Il est permis de redire souvent la même chose, afin qu'elle se grave mieux dans la mémoire. Tout ce que nous pourrions trouver à observer sur sa morale, peut se borner à quelques principes, qui font connaître la manière dont il comprend la morale stoïque. En général, on ne peut méconnaître une certaine modération dans ce qu'il exige des hommes. Il suit, à la vérité, la manière stoïque dans la peinture qu'il fait du sage comme idéal, mais il a conscience de sa propre faiblesse; il ne se compte que parmi ceux qui sont dans la voie du bien, et tous les hommes en sont là. Il pourrait bien, à la vérité, les inviter à prendre les Dieux pour modèles, mais la nature humaine et mortelle ne le permet en général qu'assez peu (1), et certains vices sont en particulier naturels pour ainsi dire à chacun, en sorte que l'art, la sagesse, ne peut les vaincre, mais seulement les affaiblir (2). Il regarde en conséquence comme un bien de pardonner à celui qui pèche en se rappelant sa propre faiblesse (3), et il invite, pour l'amour général de l'humanité, à ne point perdre de vue cete pensée : Je suis homme, et rien d'humain ne m'est étranger (4). Mais il ne sait cependant pas bien concilier cette modération avec les principes stoïques, car il ne veut pas convenir que l'on reproche avec raison aux stoïciens de trop exiger de l'homme, lors-

---

(1) *De benef.*, I, 1. *Hos* (sc. *deos*) *sequamur duces, quantum humana imbecillitas patitur. Ep.*, 57. *Quædam enim, mi Lucili, nulla virtus effugere potest; admonet illam natura mortalitatis suæ.* Il s'agit ici du sage.

(2) *Ep.*, 11. *Nulla enim sapientia naturalia corporis aut animi vitia ponuntur; quidquid infixum et ingenitum est, lenitur arte, non vincitur.*

(3) *De ira*, I, 14.

(4) *Ep.*, 95.

qu'ils lui font un devoir de se soustraire à tous les mouvemens du cœur; notre faiblesse seule les prend sous sa protection, nous les justifions parce que nous les chérissons; parce que nous ne voulons pas, nous prétendons que nous ne pouvons pas (1). Il va même plus loin. Pour exciter à la vertu, il ne peut pas renoncer au principe stoïque, que la fin de notre vie, le souverain bien, la vertu, nous est accessible. Un Dieu, une parfaite raison réside en nous, elle est notre nature. Mais que faut-il faire pour se consacrer entièrement à la vertu? Une chose toute simple, suivre notre nature; cette chose ne devient difficile que par la folie universelle des hommes (2). On ne peut cependant guère croire qu'il soit si facile d'y parvenir; et Sénèque lui-même semble ailleurs ne pas regarder la chose comme si peu difficile; car il est bien obligé d'admettre une inclination naturelle de l'homme à la folie du vice, lorsqu'il pense qu'après la destruction et le renouvellement du monde, la nouvelle espèce humaine aura bientôt perdu son innocence; que la vertu ne s'acquiert pas facilement et sans instruction, tandis que le vice s'apprend sans maître (3).

Il est encore un point de sa doctrine que nous ne pouvons pas omettre entièrement. On a loué souvent la piété de Sénèque; et, dans le fait, ses exhortations à la vertu se rapportent assez souvent à la loi divine, à la Providence divine, à Dieu, qui dispose de nous; lorsqu'il en appelle à l'exemple des hommes supérieurs, il les con-

---

(1) *Ep.*, 116. *Nolle in causa est, non posse prætenditur.*

(2) *Ep.*, 41. *Animus et ratio in animo perfecta.* — — *Quid est autem, quod ab illo ratio hæc exigit? Rem facillimam : secundum naturam suam vivere; sed hanc difficilem facit communis insania.*

(3) *Quæst. nat.*, III, 30 *fin. Sed illis quoque innocentia non durabit, nisi dum novi sunt. Cito nequitia subrepit; virtus difficilis inventu est; rectorem ducemque desiderat; etiam sine magistro vitia discuntur.*

sidère comme la meilleure preuve de l'action d'un esprit divin dans le monde; la vénération, l'amour filial pour les Dieux doit nous guider dans la vie, et nous apprendre à regarder notre destinée comme un présent favorable des Dieux (1). Si ces idées n'étaient pas tout-à-fait dans l'esprit des anciens stoïciens, c'est peut-être pour eux un grand titre d'éloge. Sénèque est cependant fort éloigné de justifier les mythes des anciennes religions, puisque, suivant la coutume stoïque, il leur suppose un sens philosophique; il a même composé un ouvrage contre la superstition des anciennes religions, où il n'attaque pas seulement les cultes étrangers qui s'étaient introduits à Rome de son temps, mais aussi les anciens usages romains; seulement il voulait qu'on les ménageât dans l'intérêt de la moralité publique (2). Il se conforme en cela tout-à-fait à l'esprit des Romains instruits de son temps. La religion qu'il recommande n'est que le culte du dieu qui habite au-dedans de nous et dans le monde, comme être spirituel et vivant; il rejette les pratiques religieuses du peuple, la prière aux Dieux, l'élévation des mains vers le ciel (3). On voit comment s'était éteint en lui l'ancien sentiment national, qui s'exprimait aussi par la foi aux divinités du pays. C'est ce qui se remarque encore dans ses opinions sur la vie publique. Il ne la rejette pas tout entière, il est vrai, mais il croit cependant que le sage doit s'y soustraire, s'il n'a de fortes raisons de faire autrement; il regarde la vie retirée comme plus convenable

---

(1) *De benef.*, VIII. 31; *De prov.*, 2. *Patrium habet deus adversus bonos viros animum et illos fortiter amat, et operibus, inquit, doloribus ac damnis exagitentur, ut verum colligant robur.*

(2) *Ap. August. de civ. D.*, VI, 10. *Omnem istam ignobilem deorum turbam, quam longo ævo longa superstitio congessit, sic, inquit, adorabimus, ut meminerimus cultum ejus magis ad morem, quam ad rem pertinere.*

(3) *Ep.*, 41.

au caractère du sage ; la philosophie n'est ennemie ni des grands ni des rois, elle leur est reconnaissante, elle les honore comme des pères, parce qu'ils procurent aux sages loisir et sécurité (1).

Nous avons exposé longuement la doctrine de Sénèque, parce qu'elle peut nous faire voir combien les Romains avaient peu de talent pour la philosophie. Nous rattachons à cet auteur un autre stoïcien romain qui tenait, à la même époque, un rang distingué dans la même école. L. *Musonius Rufus* (2), né à Volsinie dans l'Étrurie, et de l'ordre des chevaliers, enseigna à Rome, du temps de Néron, qui l'en chassa, mais où il revint après la mort de ce prince, et où il vécut encore sous les empereurs Vespasien et Titus (3). Il ne s'est acquis de réputation que comme professeur ; il n'a vraisemblablement pas écrit, et nous ne pouvons juger sa philosophie que d'après les Mémorables de Musonius, que Claudius Pollio a écrits en grec (4) sur le modèle des Mémorables de Socrate, par Xénophon, et dont il nous est parvenu des fragmens considérables.

En comparant Musonius à Cicéron, et même à Sénèque, nous ne pouvons méconnaître qu'il s'était opéré, avec le temps, un grand changement dans la manière de cultiver la philosophie chez les Romains. Si, du temps de Cicéron, la philosophie n'était recherchée, particulière-

---

(1) *De otio sapientis* (*de vit. beata*), 29 s. ; *Ep.*, 19, 36, 73.

(2) On trouve quelque chose de plus étendu sur ce philosophe, dans un mémoire de Moser, inséré dans les Études de Daub et de Creuzer, t. 6, p. 74 s. Moser a puisé en partie dans un mémoire, qui m'est encore inconnu, de Niewland, *De Musonio Rufo philosopho Stoïco ; Amstel.*, 1783.

(3) *Tac. ann.*, XIV, 59 ; XV, 71 ; *Hist.*, III, 81 ; *Themist. or.*, p. 173, *Hard.* ; *Suid. s. v.* Μουσώνιος.

(4) *Suid. s. v.* Πωλίων. *Plin. ep.*, VII, 31. D'après ce passage, Musonius s'appelait aussi Bessus. Il se trouve une divergence dans le titre des fragmens. *Stob. serm. append.*, p. 385 (15).

ment dans les temps orageux de la vie, que comme un ornement de l'homme du monde, et comme un besoin de l'homme en général, déjà elle a pris, au contraire, dans Musonius toute la forme de la philosophie de l'école. Musonius, à la vérité, ne veut pas former ses disciples pour l'école, mais pour la vie; mais la vie qu'il recommande n'est précisément que celle d'un philosophe qui doit, il est vrai, se procurer de quoi vivre et s'occuper encore d'autres choses; mais d'aucune autre, si ce n'est de celles qui donnent loisir et occasion de cultiver et d'enseigner la philosophie (1). Il pousse à la philosophie de de toutes ses forces, particulièrement la jeunesse, et même jusqu'au sexe, parce que sans philosophie personne ne peut être vertueux et s'acquitter de ses devoirs (2). Il s'efforce de toutes les manières à faire voir à un roi de Syrie, qui visite son école, qu'il ne peut se passer, dans le gouvernement de son royaume, de la philosophie, qu'il a négligée jusque là; et il n'oublie pas non plus de lui faire remarquer, entre autres choses, que la philosophie rend plus habile orateur que la rhétorique (3). Tout ceci aurait bien pu être dit aussi par des philosophes anciens, moins scolastiques, particulièrement par les stoïciens; mais dans Musonius c'est la principale affaire, ce n'est point exagération d'une idée théorique, mais la conviction de sa vie. Nous voyons en lui un homme qui connaît peu le train de la vie du monde, excepté ce qu'il a appris de ses maîtres les stoïciens, que les philosophes seuls sont bons, que tous les autres hommes sont méchans (4). Il se fait par conséquent un idéal de la vie des champs, par opposition aux mœurs corrompues des villes,

(1) *Stob. serm.*, LVI, 18. Δεινὸν γὰρ ἂν τοῦτο τῷ ὄντι ἦν, εἴπερ ἐκώλυεν ἡ ἐργασία τῆς γῆς φιλοσοφεῖν ἢ ἄλλους πρὸς φιλοσοφίαν ὠφελεῖν.

(2) *Stob. serm. app.*, p. 415 (51), 425 (62).

(3) *Stob. serm.*, XLVIII, 67.

(4) *Ib.*, LXXIX, 51. Τὸ δέ γε ἀγαθὸν τῷ φιλόσοφον εἶναι ταυτόν ἐστιν.

et dépeint le paysan philosophant à la queue de sa charrue, donnant à ses disciples des leçons et des exemples de sagesse (1). Un fils, auquel son père défendrait de cultiver la philosophie, peut, suivant lui, faire de cette défense le même cas que si son père lui ordonnait de voler (2). Du reste, la philosophie qu'il veut que tout le monde cultive, n'est pas simplement une affaire de mots, de pur enseignement d'école : tout le monde, à ce qu'il pense, peut la cultiver à sa manière par sa propre réflexion et par la pratique; mais il croyait cependant convenable à un philosophe de porter le manteau philosophique, de laisser croître ses cheveux et de ne pas fréquenter le monde (3). C'est là, suivant lui, un moyen d'action de la philosophie sur l'esprit des hommes; il espère pouvoir guérir radicalement la corruption du genre humain par la philosophie. Tacite nous a mieux peint d'un trait toute sa manière, que le disciple fidèle qui nous a consacré ses sentences. L'historien nous raconte qu'au moment où les partisans de Vitellius, dans la ville et l'armée de Vespasien, étaient sur le point de négocier sous les murs de la ville, notre philosophe se joignit aux envoyés de Vitellius au camp des ennemis, se mêla parmi les soldats irrités, et les harangua sur les avantages de la paix et les dangers de la guerre. Naturellement de telles remontrances ne furent pas accueillies avec faveur; les injures et les mauvais traitemens forcèrent le philosophe à renoncer à sa sagesse intempestive (4).

---

(1) *Stob. serm.*, LVI, 18. Τί δὲ τὸ κωλύον ἐστὶ καὶ ἐργαζόμενον μετὰ τοῦ διδασκάλου τὸν μαθητὴν ἀκούειν τι ἅμα περὶ σωφροσύνης ἢ δικαιοσύνης ἢ καρτερίας λέγοντος;

(2) *Ib.*, LXXIX, 51.

(3) L. l. *fin.* Καὶ οὔτε τρίβωνα πάντως ἀμπέχεσθαι δεήσει σε, οὔτε ἀχίτωνα διατελεῖν, οὐδὲ κομᾷν, οὐδ' ἐκβαίνειν τὸ κοινὸν τῶν πολλῶν. Πρέπει μὲν γὰρ καὶ ταῦτα τοῖς φιλοσόφοις· ἀλλ' οὐκ ἐν τούτοις τὸ φιλοσοφεῖν ἐστίν, ἀλλ' ἐν τῷ φρονεῖν ἃ χρὴ καὶ διανοεῖσθαι.

(4) *Tac. hist.*, III, 81. *Intempestivam sapientiam.* Tacite

Du reste, la doctrine attribuée à Musonius ressemble beaucoup à celle que Xénophon, dans ses Mémorables, son Banquet et son Économie, met dans la bouche de Socrate. La philosophie qu'il recommande est une doctrine très simple, pleine de préceptes moraux. Très éloigné des anciens stoïciens pour la dialectique ou la logique, il ne demande pour la philosophie, ni l'abondance, ni la précision, ni la clarté du discours : toutes les connaissances ne doivent au contraire servir qu'à la pratique (1). A la vérité, il ne rejette pas entièrement, de la manière peu scientifique que nous avons trouvée blâmable dans Sénèque, les recherches dialectiques; il regarde au contraire comme une paresse de l'esprit de se dispenser de résoudre les sophismes que nous rencontrons (2), tout en se déclarant néanmoins contre la foule des doctrines dont se repaît l'orgueil des sophistes (3). Il semble n'avoir guère plus estimé la physique des stoïciens que la logique. Nous ne trouvons que très peu de chose de lui là dessus. Ce qui nous en reste est surtout relatif à la théologie; il se rattache en général, suivant la manière des stoïciens, à la religion populaire (4); il parle même de la nourriture

---

quoique porté à une philosophie sévère, ne s'écarte pas souvent des jugemens favorables que des philosophes ont portés sur d'autres philosophes contemporains. Dans le trait de Musonius, qui a été le plus loué, son accusation de Publius-Celer, également philosophe stoïcien, il donne à entendre que ce n'étaient pas les philosophes, mais les chefs du sénat, qui avaient joué le principal rôle. *Hist.*, IV, 10, *c. not.*, *Lips.* A cette occasion, il blâme très fortement le défenseur de Publius-Celer, Démétrius le cynique, que Sénèque ne peut trop louer. *Ib.*, 40.

(1) *Stob. serm. app.*, p. 418 (55), 427 (65). Ἀλλὰ καὶ ὅσους μεταχειρίζονται λόγους, τῶν ἔργων φημὶ δεῖν ἕνεκα μεταχειρίζεσθαι αὐτούς.

(2) *Arrian. diss. Epict.*, I, 7, p. 46, *Upton.*

(3) *Stob. serm.*, LVI, 18. Πολλῶν μὲν γὰρ λόγων οὐ δεῖ τοῖς φιλοσοφήσουσι καλῶς, οὐδὲ τὸν ὄχλον τούτων τῶν θεωρημάτων ἀναληπτέον πάντως τοῖς νέοις, ἐφ' ᾧ φυσωμένους τοὺς σοφιστὰς ὁρῶμεν.

(4) *Ib.*, LXXIX, 51; LXXXV, 20 *fin.* Je rappellerai aussi

que les dieux doivent tirer des exhalaisons de la terre et des vapeurs de l'eau (1). Il s'élève plus haut, lorsqu'il suppose que les dieux savent sans preuve, puisqu'il n'y a rien pour eux d'obscur et d'inconnu (2). Il faut ajouter à cela quelques expressions sur l'âme de l'homme, qu'il considère comme parente des dieux, mais aussi à la manière des stoïciens, comme un corps qui peut être corrompu et dissous par des influences corporelles (3). Il fait ressortir la liberté de l'âme raisonnable (διάνοια) d'une manière qui dépasse presque la mesure de la doctrine stoïque ; car il dit que la raison est affranchie de toute nécessité (4). Ce ne sont là cependant que des observations par occasion ; nous devons douter, d'après d'autres expressions, qu'il se soit occupé spécialement et avec soin de logique et de physique ; car philosopher, pour lui, n'est autre chose que rechercher et pratiquer l'honnête et le devoir (5); la philosophie, dit-il, n'est que l'aspiration à une meilleure vie (6).

à cette occasion qu'un grammairien rhéteur d'alors, *L. Annæus Cornutus*, traitait la mythologie dans le sens de la philosophie stoïque. Nous possédons encore cette mythologie, composée en langue grecque, publiée sous le faux nom de Phornutus. *Th. Gale opusc. myth., phys. et eth.*, p. 139 s. La plupart des doctrines physiques des stoïciens y sont indiquées, mais indiquées seulement. Cet ouvrage ne contient rien du reste qui puisse servir à notre but.

(1) *Stob., serm.*, XVII, 43.

(2) *Ib., App.*, p. 420 (57).

(3) *Ib.*, XVII, 43.

(4) *Ib.*, LXXIX, 51 s. *fin.* Ἀνάγκης πάσης ἐκτὸς ἐλευθέραν καὶ αὐτεξούσιον.

(5) *Ib.*, LXVII, 20 *fin.* Οὐ γὰρ δὴ φιλοσοφεῖν ἕτερόν τι φαίνεται ὂν ἢ τὸ ἃ πρέπει καὶ ἃ προσήκει λόγῳ μὲν ἀναζητεῖν, ἔργῳ δὲ πράττειν. Cf. *App.*, p. 425 (63).

(6) *Ib., App.*, p. 419 (55). Ἐπειδὴ καὶ φιλοσοφία καλοκαγαθίας ἐστὶν ἐπιτήδευσις καὶ οὐδὲν ἕτερον.

Dans ses prescrits moraux, il est très éloigné de la plupart des exagérations des stoïciens. Seulement, il ne peut pas s'affranchir de l'idée qu'il n'y a d'autre voie à la vertu que la philosophie; ce qui fait qu'il fait à tout le monde, hommes et femmes, un devoir de philosopher. Il ne place donc évidemment pas la vertu si haut que les anciens stoïciens, qui ne l'attribuaient qu'au sage, et qui doutaient qu'il pût y avoir un seul sage parmi les hommes. Musonius chercha ainsi à détruire le doute qui s'était élevé contre la réalité de la vertu, et qui s'était déjà trop répandu parmi les gens du monde. Il remarquait à cet effet que l'idée de vertu ne peut venir à notre connaissance que parce que nous voyons des hommes vertueux (1). Il ne veut par conséquent pas le précepte des stoïciens, que l'homme doit vivre conformément à la nature, aussi difficile qu'on l'avait fait autrefois: ainsi que Sénèque, il regarde plutôt comme quelque chose de facile de suivre sa nature (2), et il n'y trouve à la vérité un grand obstacle à la vie morale que dans le cas où nous avons été remplis de préjugés dans notre jeunesse, et habitués à de mauvaises mœurs (3). Il considère donc aussi la philosophie comme une médecine intellectuelle, et attache à l'exercice de la vertu un plus grand prix que les anciens stoïciens n'avaient coutume de faire, sans toutefois se ranger à l'opinion des péripatéticiens, qui voulaient que la connaissance précédât la pratique; car il veut au contraire que la connaissance et l'instruction relativement au bien ait lieu d'abord, mais il ne croit cependant pas assez de force à la science du bien pour nous conduire, sans appui, à la

(1) *Stob. serm.*, LXVII, 8. Καὶ μὴν οὐκ ἀδύνατον γενέσθαι τοιοῦτον ἄνθρωπον· οὐ γὰρ ἑτέρωθέν ποθεν ταύτας ἐπινοῆσαι τὰς ἀρετὰς ἔχομεν ἢ ἀπ' αὐτῆς τῆς ἀνθρωπείας φύσεως, ἐντυχόντες ἀνθρώποις τοῖς δέ τισιν, οἵους ὄντας αὐτοὺς θείους καὶ θεοειδεῖς ὠνόμαζον.

(2) L. l.

3) *Ib.*, XXIX, 78 Οἱ δὲ φιλοσοφεῖν ἐπιχειροῦντες ἐν διαφθορᾷ γεγενημένοι πρότερον πολλῇ καὶ ἐμπεπλησμένοι κακίας, οὕτω μετίασι τὴν ἀρετήν, ὥστε καὶ ταύτῃ πλείονος δεηθῆναι τῆς ἀσκήσεως.

pratique de la moralité ; il attribue au contraire plus d'influence à la pratique qu'à la théorie (1). Il distingue deux sortes d'exercices, celui de l'âme dans la réflexion et dans l'acte de se pénétrer de saines maximes de conduite, et l'exercice à supporter les fatigues corporelles, qui sont communes au corps et à l'âme (2).

La somme des règles particulières de conduite qu'il donne peut se réduire à ceci : c'est que la vie, pour lui, aboutit, selon la nature, à être sociable, ami de l'humanité, et à se contenter de ce qui peut satisfaire les premiers besoins. Le côté sociable et humain de sa morale ressort de ce qu'il combat l'égoïsme, et qu'il recommande le mariage, non seulement comme la satisfaction de l'appétit sexuel, seule juste et naturelle, mais aussi comme le fondement de la famille, de l'état et de la conservation de l'espèce humaine (3); il attaque par conséquent avec zèle l'exposition des enfans comme une coutume contre nature (4), et revient souvent à la recommandation de la bienfaisance (5). Il entre dans de grands détails dans ses préceptes pour une vie simple, et s'occupe des questions les plus circonstanciées sur la nourriture, sur le soin du corps, les vêtemens et l'ameublement (6). Il lui échappe dans tout cela quelques bizarreries. C'est ainsi qu'il recommande de laisser croître ses cheveux et ne pas trop les tailler; il veut qu'on honore la barbe, parce que le poil nous a été donné par la nature pour couvrir le corps; comme un nouveau pythagoricien, il ne veut pas se nourrir de chair,

(1) L. l. ; *Ib.*, *App.*, p. 387 (17). Συνεργεῖ μὲν γὰρ καὶ τῇ πράξει ὁ λόγος διδάσκων, ὅπως πρακτέον, καὶ ἔστι τῇ τάξει (*e conj. Wyttenb.*; *Cod.*, πράξει) πρότερος τοῦ ἔθους· οὐ γὰρ ἐθισθῆναί τι καλὸν οἷόν τε μὴ κατὰ λόγον ἐθιζόμενον· δυνάμει μέντοι τὸ ἔθος προτερεῖ τοῦ λόγου, ὅτι ἔστι κυριώτερον ἐπὶ τὰς πράξεις ἄγειν τὸν ἄνθρωπον ἤπερ ὁ λόγος.

(2) *Stob. serm.*, XXIX, 78.

(3) *Ib.*, VI, 31; LXVII, 20.

(4) *Ib.*, LXXV, 15; LXXXIV, 21.

(5) Par exemple, *Ib.*, I, 84.

(6) *Ib.*, I, 84; VI, 62; XVII, 43; LXXXV, 20.

et préfère aux alimens cuits ceux que la nature nous prépare et nous offre en abondance (1). On voit quelles applications permettait ou favorisait l'expression indéterminée de vivre conformément à la nature.

Si nous ne pouvons reconnaître chez les stoïciens, dont nous avons parlé jusqu'ici, qu'un esprit médiocre, nous devons au contraire dire à la louange d'*Épictète*, un des disciples de Musonius Rufus, qu'il avait un sentiment plus ferme, mais aussi un sens plus profond, et que sa doctrine était plus conséquente. Même à cette époque, la supériorité dans la pensé scientifique est du côté des Grecs. Épictète, qui compte avec raison pour un stoïcien distingué, naquit à Hiéropolis en Phrygie; il devint l'esclave d'Épaphrodite, qui était un des affranchis confidens de Néron, et qu'Épictète lui-même représente, dans ses écrits, comme un courtisan (2). Nous ne savons pas comment Épictète recouvra sa liberté. Il vécut long-temps à Rome, où il philosophait déjà du temps de Néron, et où il s'attacha à Musonius Rufus comme disciple; mais il entendit vraisemblablement aussi un autre stoïcien, Euphrate (3). Mais lorsque Domitien exila de Rome les philosophes, il s'en alla à Nicopolis en Epire, où il enseigna la philosophie. Son disciple Arrien nous a conservé son enseignement d'une manière analogue à celle dont Xénophon nous a transmis celui de Socrate. Les leçons dont Arrien donne la matière ne précèdent pas le temps de Trajan (4) : Épictète devait déjà être très âgé à cette époque, et il est par conséquent invraisemblable qu'il soit retourné

(1) *Stob. serm.*, VI, 62; XVII, 43.

(2) *Arrian. diss. Epict.*, I, 19, p. 107, *Upton.*

(3) Il parle de cet homme avec un respect particulier. *Arrian. diss.*, IV, 8, p. 636. Rufus est souvent nommé par lui comme son maître; par exemple, *Diss.*, I, 1, p. 10, 7; p. 46, 9 *fin.*; III, 6, 15 *fin.*

(4) *Diss.*, IV, 5, p. 602.

à Rome sous le règne d'Adrien (1). Il était boiteux, pauvre, mais il supporta son sort avec une fermeté stoïque (2), et il est en général représenté comme un modèle d'une vie sage (3). Il n'a rien laissé par écrit sur la philosophie ; ce que nous en savons, nous le devons à Arrien, qui ne s'est pas contenté de publier dans un ouvrage étendu ce qu'il avait recueilli des leçons d'Épictète (4), mais qui a aussi réduit les pensées les plus saillantes de son maître en un abrégé connu sous le nom de Manuel d'Épictète (5).

Si l'on a mis Épictète au nombre des stoïciens, c'est sans doute parce qu'il se rattache à cette école par les idées les plus générales qui servent de base à sa morale, et parce qu'il se sert ordinairement de la nomenclature stoïque. Mais cet élément stoïque ne forme cependant pas l'essence de sa doctrine, qui est mélangée d'autres doctrines qu'il n'estime pas moins que la philosophie stoïque. Il a un penchant très sensible à l'éclectisme. Il n'honore pas moins Socrate, Diogène que Zénon (6) ; chacun de ces hommes

---

(1) C'est ce qu'on a voulu conclure de *Spartian. Hadr.*, 16.

(2) La tradition qui le rend boiteux par suite d'un rude châtiment que lui fit subir son maître (*Orig. c. Cels.*, VII, *c.* 7), se trouve, jusqu'à un certain point, confirmée par *Arrian. diss.*, I, 12, p. 76; 19, p. 105. Au surplus, on raconte différemment la cause de sa claudication.

(3) Comp. sur la vie d'Épict., *Suid. s. v.* Ἐπίκτητος; *Gell.*, II, 18; XV, 11.

(4) Ce sont les διατριβαὶ τοῦ Ἐπικτήτου, dont il nous reste encore quatre livres.

(5) *Simpl. in Epict. enchir. præf.* On ne voit pas nettement le rapport du Manuel aux dissertations, parce que celles-ci n'existent pas en entier. Il en est vraisemblablement de même du Manuel, puisqu'on connaît un grand nombre de sentences qui passent pour en être extraites, et qui ne se trouvent plus dans le recueil actuel. Les deux ouvrages suivent un ordre, ou plutôt un désordre différent; mais ils s'accordent quelquefois littéralement.

(6) *Diss.*, III, 21, p. 441.

s'est bien acquitté du rôle qu'il avait à jouer ; ils nous doivent servir d'exemple. Il honore aussi Platon comme un modèle pour les philosophes, et suit souvent ses doctrines philosophiques, particulièrement celles qui viennent de Socrate, mais que Platon a mis en parfaite lumière. C'est ainsi qu'il pense que le commencement de la philosophie est la connaissance de soi-même, par rapport à la connaisance de son ignorance et de sa faiblesse, connaissance qui doit être prise de la mesure du bien, de l'idée de Dieu ; le premier enseignement doit donc avoir pour objet Dieu, dont l'essence est le bien (1). A propos de quoi il rappelle aussi que toute instruction doit sortir de l'intelligence du nom, de l'idée (2), et considère les hypothèses comme des degrés pour s'élever à la connaissance (3). Il veut, comme Socrate et Platon, mais en s'éloignant un peu en cela de ses principes stoïques, que l'on plaigne les hommes vicieux, parce qu'ils n'ont péché que par ignorance (4). Nous pourrions ajouter considérablement à ces citations, s'il ne résultait pas plutôt du caractère général de sa doctrine que de quelques expressions isolées, qu'il s'était appliqué avec inclination à la philosophie de Platon. Il ne montre de l'éloignement que pour Épicure, les nouveaux académiciens et les pyrrhoniens, et il cherche à les réfuter par des observations très simples. Ceux-là même qui contredisent le vrai sont obligés de l'affirmer : et c'est la meilleure preuve contre eux. Celui qui nie qu'il y ait quelque chose de vrai en général pose précisément cela comme une vérité générale. Si Épicure rejette la société humaine, il l'approuve cependant lorsqu'il veut en donner des leçons aux autres, et qu'il veut ainsi se mettre en société avec eux. Épictète fait voir au philosophe sceptique qu'il ne peut absolument suivre ni l'habitude ni les phé-

---

(1) *Diss.*, II, 8, 11, 14, p. 243.

(2) *Ib.*, I, 17; II, 14, p. 244.

(3) *Ib.*, I, 17, p. 44.

(4) *Ib.*, I, 18, 28; II, 22 *fin.*

nomènes (1). Il s'adonne au contraire avec un penchant décidé à la vie cynique, et dans le portrait qu'il trace d'un véritable cynique, on voit bien qu'il veut peindre l'idéal d'un caractère mâle et irréprochable. Le véritable cynique est un présent que Dieu fait aux hommes pour leur servir de modèle (2). Seulement la vie cynique ne convient pas à tous; il n'y a que des âmes fortes qui puissent se mettre au niveau de pareils exemples (3). Ces éloges de la vie cynique font comprendre comment Épicure a été mis quelquefois au nombre des cyniques; et il n'aurait certainement pas refusé ce titre s'il n'avait envisagé la philosophie sous un point de vue plus élevé que le point de vue cynique, celui des stoïciens.

Cependant, ce n'est pas parce que sa philosophie ne faisait de la morale qu'une partie de la philosophie, qu'elle sort de la doctrine cynique de son temps, mais plutôt parce qu'elle est entièrement dans la direction que nous trouvons aux autres stoïciens de ce temps. Les recherches logiques ne lui semblent pas, à la vérité, tout-à-fait inutiles, et même il fait un devoir au philosophe, ainsi que son maître Musonius, de résoudre les questions sophistiques quand elles nous embarrassent (4); mais il subordonne cependant tout-à-fait la logique aux actes pratiques, et ne la considère que comme un auxiliaire pour la morale. Quelquefois il désapprouve la solution des raisonnemens captieux, comme quelque chose pour quoi nous ne sommes pas faits (5); il semble mettre ces raisonnemens au nombre des questions qu'il n'est pas dans la destinée de l'homme de résoudre, et sur lesquelles l'homme doit confesser son ignorance, de la même manière, par exemple, qu'il ne peut pas dire combien il y a d'étoiles au ciel; mais il ne conteste pas cepen-

(1) *Diss.*, I, 5, 27, 28; II, 20.
(2) *Ib.*, IV, 8, p. 640.
(3) *Ib.*, III, 22.
(4) *Ib.*, I, 7, p. 46.
(5) *Ib.*, II, 19.

dant pour cela toute importance à ces sortes de questions ; elles ont leur utilité dans les cas où elles peuvent être employées (1). De là le devoir de s'occuper de questions logiques. On doit respecter le don de parler clairement comme un présent de la divinité, chercher à le cultiver, et n'être ni paresseux ni lâche dans cette œuvre, comme si l'on craignait les difficultés que l'on peut rencontrer; nous ne devons pas, comme le dialecticien, en faire le but de notre vie (2). Cette science n'a de valeur que comme moyen; elle sert à prouver et à distinguer les bonnes preuves des mauvaises (3). Mais ce n'est pas en ce sens seulement qu'il veut que l'on cultive la logique; il lui assigne encore une autre tâche, puisqu'elle doit nous fournir des preuves de la justesse des raisonnemens, et donner de la certitude au jugement (4). Mais il n'oublie pas de subordonner ici fortement la logique aux fins pratiques. La première partie de la philosophie et la plus nécessaire, dit-il, c'est l'application des doctrines, par exemple, de ne pas tromper; la seconde partie, les preuves, par exemple, pourquoi l'on ne doit pas tromper; la troisième enfin confirme les preuves : telle est la partie de la logique qui recherche les preuves, fait voir ce qui est preuve, et qu'une preuve donnée est bonne. Cette dernière partie est nécessaire, mais seulement à cause de la seconde, et la seconde à cause de la première (5). Il est fa-

---

(1) *Diss.*, II, 21, p. 308.

(2) *Ib.*, II, 23.

(3) *Ib.*, I, 4; II, 12, 25.

(4) *Ib.*, III, 2; *Manuale* 52 *Schweigh.* (51 *Upt.*)

(5) *Man.*, l. l. Ὁ πρῶτος καὶ ἀναγκαιότατος τόπος ἐστὶν ἐν φιλοσοφίᾳ ὁ τῆς χρήσεως τῶν θεωρημάτων· οἷον τὸ μὴ ψεύδεσθαι· ὁ δεύτερος ὁ τῶν ἀποδείξεων· οἷον, πόθεν ὅτι οὐ δεῖ ψεύδεσθαι; τρίτος ὁ αὐτῶν τούτων βεβαιωτικὸς καὶ διαρθρωτικός· οἷον, πόθεν ὅτι τοῦτο ἀπόδειξις; τί γάρ ἐστιν ἀπόδειξις; τί ἀκολουθία; τί μάχη; τί ἀληθές; τί ψεῦδος; οὐκοῦν ὁ μὲν τρίτος τόπος ἀναγκαῖος διὰ τὸν δεύτερον, ὁ δὲ δεύτερος διὰ τὸν πρῶτον. *Diss.*, I, 4, 7.

cile de voir que cette division n'a aucun caractère proprement scientifique, et nous devons avouer en général que la forme scientifique est ce qu'il y a de plus faible dans la doctrine d'Épictète, mais elle exprime cependant d'une manière suffisante l'intention de l'homme. La philosophie, quant à sa fin, n'est pour lui qu'un genre de vie, tout le reste en philosophie n'est que moyen. Quelquefois il se rappelle bien que dans la vie rationnelle la recherche scientifique peut aussi avoir sa place déterminée et obligatoire; il s'écrie alors : Qu'y a-t-il de plus naturel à l'homme que de chanter les louanges de Dieu? Si j'étais rossignol, je le ferais comme le rossignol peut le faire. Que puis-je faire de mieux, moi, pauvre vieillard, que d'entonner cette hymne, pour toute l'humanité (1)! Dieu l'a fait homme pour lui faire connaître l'ordre admirable de ses œuvres, et pour les lui faire comprendre (2). Mais pourquoi donc Épictète n'étudie-t-il pas ces ouvrages de Dieu avec plus de soin? Pourquoi s'en tient-il à une idée tout-à-fait générale de l'ordre de la nature et de la raison dans tous leurs développemens réguliers? Il est incontestable que c'est parce qu'il estime encore quelque chose au-dessus de cette contemplation scientifique, savoir la conformité de nos actions au devoir dans le monde extérieur, et celle de nos sentimens au-dedans de nous, et envers les autres hommes. Toute philosophie doit donc se confirmer dans les œuvres; de même que le lait et la laine font voir que la brebis a digéré sa nourriture, de même le philosophe doit faire voir par ses œuvres qu'il a digéré sa science (3). C'est pourquoi il fait assez peu de cas du perfectionnement scientifique que la logique a reçue de Platon, d'Aristote et des stoïciens; il reproche aux logiciens de son temps de ne pas savoir faire servir leur science à

(1) *Diss.*, I, 16.

(2) *Ib.*, I, 6. Τὸν δ' ἄνθρώπον θεατὴν εἰσήγαγεν αὐτοῦ καὶ τῶν ἔργων τῶν αὐτοῦ· καὶ οὐ μόνον θεατὴν, ἀλλὰ καὶ ἐξηγητὴν αὐτῶν.

(3) *Man.*, 46; *Diss.*, I, 4.

l'instruction du peuple ; c'est une science faite pour les savans, pour les écoles; il leur préfère l'exemple de Socrate, qui savait conduire chacun à l'application des règles logiques (1).

On peut bien s'attendre d'après cela que son opinion était aussi que la physique ne devait servir que de moyen pour la morale. Mais une chose assez remarquable, c'est qu'il n'en fait point une partie spéciale de la philosophie; il en rattache toutes les questions à la morale. A supposer que la division que nous avons rapportée plus haut représente l'ancienne division de la philosophie, la physique aurait eu pour objet de donner les raisons suivant lesquelles nous devons agir d'une manière ou d'une autre. Ce qui ne s'accorderait pas avec le principe stoïque, d'après lequel le côté moral de la vie doit se régler sur la loi de la nature; d'où il était naturel en effet de rechercher ce que cette loi exige en général et ce qu'elle prescrit à l'homme en particulier. Aussi, Épictète y revient-il souvent; nous ne pouvons pas dire cependant qu'il fît consister en cela toute la tâche de la physique. Il put très bien lui accorder plus d'importance dès qu'il eut reconnu que la recherche de l'ordre de la nature est une occupation digne du sage. Mais toutes les doctrines qui, suivant la division ordinaire des stoïciens, devraient être rapportées à la physique, celles sur les dieux, sur la composition du tout, sur la nature de l'homme et de ses parties, sont cependant presque toujours regardées par lui comme appartenant à la morale; et l'on voit très clairement qu'elles ne lui inspiraient qu'un intérêt secondaire, parce qu'il ne les traite que comme des doctrines détachées, sans les examiner par lui-même; il suit ordinairement les opinions des stoïciens ou même de quelques autres philosophes. Nous aurons donc peu de chose à en dire, et nous le ferons incidemment en parlant de sa morale.

Ce qui rend la morale d'Épictète si pénétrante, si in-

(1) *Diss.*, II, 12.

structive, et qui en fait pour beaucoup de monde un objet d'affection et d'étonnement, c'est surtout la simplicité, la noblesse des sentimens qui l'ont dictée, et la conséquence qu'elle a atteinte jusqu'à un certain point. Cette simplicité ressort surtout dans le manuel; aussi cet ouvrage a-t-il toujours été plus recherché que les dissertations plus longues d'Arrien. Nous pourrons dire plus tard pourquoi la doctrine d'Épictète n'était pas susceptible d'une exécution plus développée sans tomber dans de fréquentes redites.

Les deux ouvrages commencent assez convenablement par une distinction de ce qui est ou n'est pas en notre pouvoir. Épictète enseigne qu'il n'y a en notre pouvoir que notre œuvre; mais il compte comme notre ouvrage nos opinions, nos penchans, nos appétits et nos aversions. Tout ce qui est hors de nous au contraire, notre corps, nos biens, la renommée et le pouvoir, tout cela n'est point notre ouvrage et n'est point en notre pouvoir. L'illusion sur ce point conduit aux plus graves erreurs, à toutes sortes d'infortunes, au trouble et à la servitude de l'âme(1). On voit comment il établit et circonscrit en même temps l'idée de la liberté humaine. Jupiter lui-même ne peut pas dompter la volonté de l'homme, car il ne le voudra pas (2); si Dieu eût soumis à la nécessité la partie de son essence qu'il a tirée de lui-même et nous a donnée, il ne serait pas Dieu, et n'aurait plus pour nous la sollicitude qu'il doit avoir (3). Mais Épictète restreint l'idée de liberté, puisqu'il ne veut pas accorder que nous ayons puissance sur quelque autre chose que sur nous-mêmes, sur nos idées et

(1) *Man.*, I. Τῶν ὄντων τὰ μέν ἐστιν ἐφ' ἡμῖν, τὰ δ' οὐκ ἐφ' ἡμῖν. Ἐφ' ἡμῖν μὲν ὑπόληψις ὁρμή, ὄρεξις, ἔκκλισις, καὶ ἑνὶ λόγῳ ὅσα ἡμέτερα ἔργα, οὐκ ἐφ' ἡμῖν δὲ τὸ σῶμα, ἡ κτῆσις, δόξα, ἀρχαὶ καὶ ἑνὶ λόγῳ ὅσα οὐχ ἡμέτερα ἔργα. *Diss.*, I, 1.

(2) *Diss.*, I, 1, p. 10; III, 3, p. 365.

(3) *Ib.*, I, 17, p. 96. Εἰ χὰρ τὸ ἴδιον μέρος, ὃ ἡμῖν ἔδωκεν ἀποσπάσας ὁ Θεός, ὑπ' αὐτοῦ ἢ ὑπ' ἄλλου τινὸσ κωλυτὸν ἢ ἀναγκαστὸν κατεσκευάκει, οὐκέτι ἂν ἦν Θεὸς; οὔτ' ἐπεμελεῖτο ἡμῶν, ὃν δεῖ τρόπον.

sur leurs directions. La pensée qui domine toute sa doctrine, c'est que nous sommes des spectateurs dans ce monde, des spectateurs de Dieu et de ses œuvres, les interprètes de ces œuvres et rien de plus (1) ; tel est le rôle que nous avons à jouer en ce monde ; nous n'avons rien à espérer au-delà ; nous devons ensuite garder notre liberté. Ambitionner davantage, serait vouloir donner aux œuvres de Dieu un spectateur enclin à la critique (2). Les dieux n'ont-ils donc pas voulu nous donner davantage ? sans doute qu'ils l'auraient fait s'ils l'avaient pu ; car puisque nous habitons la terre, et que nous sommes attachés à ce corps qui participe à ce que nous faisons, il n'était pas possible de n'être pas entravé dans notre activité par ces choses extérieures (3). Épictète se tient donc fermement à son idée de la raison, idée qui ne lui révèle que la faculté d'employer ou d'appliquer les représentations (4). L'homme n'a de pouvoir que sur ses idées ; tout ce qui est extérieur à lui échappe à son empire.

De là découle de lui-même le principe général qui doit régler nos actions. Ce que tu ne peux pas, ne le veux pas. Tu ne peux donc qu'une chose, régler tes idées, les tenir dans les bornes convenables et les conformer à la nature (5). Tu y parviendras, si tu ne perds pas de vue que

---

(1) *Diss.*, I, 6, p. 35. Τὸν δ' ἄνθρωπον θεατὴν εἰσήγαγεν αὐτοῦ τε καὶ τῶν ἔργων τῶν αὐτοῦ, καὶ οὐ μόνον θεατήν ἀλλὰ καὶ ἐξηγητὴν αὐτῶν. Διὰ τοῦτο αἰσχρόν ἐστι τῷ ἀνθρώπῳ ἄρχεσθαι καὶ καταλήγειν, ὅπου καὶ τὰ ἄλογα· ἀλλὰ μᾶλλον ἔνθεν μὲν ἄρχεσθαι, καταλήγειν δ' ἐφ' ὃ κατέληξεν ἐφ' ἡμῶν καὶ ἡ φύσις. Κατέληξε δ' ἐπὶ θεωρίαν καὶ παρακολούθησιν καὶ σύμφωνον διεξαγωγὴν τῇ φύσει.

(2) *Ib.*, IV, 1, p. 558.

(3) *Ib.*, I, p. 7. Ἆρά γε ὅτι οὐκ ἤθελον; ἐγὼ μὲν δοκῶ, ὅτι εἰ ἠδύναντο, κἀκεῖνα ἂν ἡμῖν ἐπέτρεψαν. Ἀλλὰ πάντως οὐκ ἠδύναντο. Ἐπὶ γῆς γὰρ ὄντας καὶ σώματι συνδεδεμένους τοιούτῳ καὶ κοινωνοῖς τοιούτοις. Πῶς οἷόν τ' ἦν εἰς ταῦτα ὑπὸ τῶν ἐκτὸς μὴ ἐμποδίζεσθαι;

(4) *Ib.*, I, 1, 12 *fin.*, 20, p. 110, 30; II, 8 *in.* Ἡ χρηστικὴ δύναμις ταῖς φαντασίαις. *Man.*, 6. Τί οὖν ἐστὶ σόν; χρῆσις φαντασιῶν.

(5) *Diss.*, II, 1, p. 167. Ἡ οὐσία τοῦ ἀγαθοῦ ἐστὶν ἐν χρήσει φαντα-

tu ne peux rien sur l'extérieur, et que tout le bien que tu peux espérer ne doit être cherché qu'au-dedans de toi. Tu ne suivras alors qu'une idée intelligible, qui te dit qu'il n'y a de bien et de mal que dans ce qui dépend de la volonté, mais que tout ce qui t'accompagne extérieurement n'est ni bien ni mal, et ne doit par conséquent pas émouvoir ton âme, ni la porter à se plaindre des dieux ou des hommes (1). Tu ne seras point troublé si tu perds quelque chose, car tu diras : Je n'ai rien perdu qui me touche ; rien de ce qui est à moi ne m'a été ravi ; je n'ai perdu que ce qui était hors de ma puissance. L'usage seul de tes idées t'appartient. Toute possession repose sur des idées. Qu'est-ce que pleurer et se lamenter? C'est une opinion. Qu'est-ce que le malheur? qu'est-ce que la querelle? qu'est-ce que la plainte? Tout cela n'est qu'opinions ; comment des opinions sur ce qui n'est point soumis à notre volonté seraient-elles un bien ou un mal? Celui qui se décharge de ces opinions et ne cherche le bien et le mal que dans la volonté, peut se promettre la tranquillité d'âme (2).

On voit comment cette morale tend à une complète abnégation de soi-même. Il ne s'agit pas là seulement de mettre des bornes à nos désirs, de les restreindre à ce qu'il y a de plus nécessaire ou aux premiers besoins de la nature, mais il faut les mortifier complètement. Ce rigorisme se fonde sur ce que la raison ne peut reconnaître pour bien que ce qui est raisonnable, et pour mal que ce qui est déraisonnable. Le déraisonnable seul est insupportable à l'être raisonnable (3). La matière sur laquelle l'homme de bien travaille est sa propre raison seule ; la

---

σιῶν, καὶ τοῦ κακοῦ ὡσαύτως, τὰ δ' ἀπροαίρετα οὔτε τὴν τοῦ κακοῦ δέχεται φύσιν, οὔτε τὴν τοῦ ἀγαθοῦ.

(1) *Diss.*, III, 8. Οὐδέποτε γὰρ ἄλλῳ συγκαταθησόμεθα, ἢ οὗ φαντασία καταληπτικὴ γίνεται.

(2) *Man.*, 6 ; *Diss.*, III, 3, p. 367 s.

(3) *Diss.*, I, 2. Τῷ λογιστικῷ ζώῳ μόνον ἀφόρητόν ἐστι τὸ ἄλογον ; τὸ δ' εὔλογον φορητόν.

perfectionner selon son pouvoir, telle est l'œuvre du philosophe (1). Repousser les mauvaises idées par les bonnes, tel est le noble combat que nous devons livrer; il n'est pas facile, mais il promet la véritable liberté, l'inébranlable liberté du cœur et une domination divine sur les mouvemens de notre âme (2). Ce combat n'est pas facile, parce que chacun porte son ennemi au-dedans de soi (3); parce que nous sommes enclins à attendre du dehors le bien et le mal, à porter toute notre sollicitude sur les choses extérieures, tandis que le philosophe doit apercevoir qu'il est nécessaire, si nous voulons former notre intérieur, de renoncer à l'extérieur; il n'y a pas à balancer entre ces deux parties (4). Nous sommes toujours en danger d'être emportés par les idées qui combattent puissamment et fortement contre la raison; il ne faut s'en laisser subjuguer ni deux fois ni une fois, autrement elles nous font suivre l'inclination que nous avons pour elles, et font contracter une mauvaise habitude (ἕξις); il ne faut pas refuser de les combattre si l'on veut acquérir le véritable nerf et la force du philosophe (5). Nous devons être particulièrement sur nos gardes contre la volupté, parce qu'elle attire ordinairement par sa douceur et par ses charmes (6). Pour devenir bon, il faut d'abord se persuader que l'on est méchant (7). Il faut être très circonspect dans tout ce qui est soumis à la volonté, tandis qu'on peut être hardi par

---

(1) *Diss.*, III, 3. Ὕλη τοῦ καλοῦ καὶ ἀγαθοῦ τὸ ἴδιον ἡγεμονικόν. *Man.* 29 *fin.*, 48.

(2) *Diss.*, II, 18, p. 280 s.; III, 3, p. 367.

(3) *Man.*, 48. Ἑνὶ δὲ λόγῳ ὡς ἐχθρὸν ἑαυτὸν παραφυλάσσει καὶ ἐπίβουλον (*sc.* ὁ προκόπτων).

(4) *Ib.*, 13. Ἴσθι γάρ, ὅτι οὐ ῥᾴδιον τὴν προαίρεσιν τὴν σεαυτοῦ κατὰ φύσιν ἔχουσαν φυλάξαι καὶ τὰ ἐκτός· ἀλλὰ τοῦ ἑτέρου ἐπιμελούμενον το ἑτέρου ἀμελῆσαι πᾶσα ἀνάγκη. *Ib.*, 29 *fin.*

(5) *Diss.*, II, 8, 18.

(6) *Man.*, 34.

(7) *Fragm.*, p. 741; *Ap. Stob. Serm.*, I, 48.

rapport à l'extérieur, qui est soumis à notre puissance (1). La philosophie donc d'abord purifie l'âme, et il y a deux choses qu'elle doit nous enlever, la présomption, qui croit n'avoir besoin de rien, et la défiance en ses propres forces, qui fait que nous ne nous croyons pas capables de nous procurer le repos de l'âme, quand cependant nous avons reçu tant et de si grands moyens de salut (2).

Plus il est difficile de purifier l'âme du mal de la fausse opinion, plus Épictète doit naturellement chercher à raffermir l'homme dans le bien par des connaissances justes, par des idées faciles à comprendre. Il enseigne à ce sujet que les idées générales (προλήψεις) sur le bien et le mal sont communes à tous, en sorte qu'il ne peut y avoir difficulté là dessus. A ce propos, il dit non seulement que chacun reconnaît que le bien seul est utile est désirable, que le mal au contraire est nuisible et redoutable, mais aussi que chacun accorde que le juste est beau et convenable (3). Le conflit des opinions a donc lieu, lorsqu'il est question de l'application de ces idées générales à des cas particuliers; et alors il s'agit de combattre la suffisance de l'ignorance, qui tranche comme si son opinion était légitime. Le philosophe commence, à cette fin, par faire voir que des opinions différentes et contradictoires entre elles sur le bien dominent dans l'individu, et que l'individu même se contredit en jugeant sur différens cas. Tel est l'art contradictoire de Socrate; telle est la manière dont il savait conduire à l'aveu de son ignorance (4). Ce n'est qu'autant que l'on est parvenu à la

(1) *Diss.*, II, 1, p. 167.

(2) *Ib.*, III, 14, p. 416 s. Δύο ταῦτα ἐξελεῖν τῶν ἀνθρώπων, οἴησιν καὶ ἀπιστίαν. Οἴησις μὲν οὖν ἐστὶ τὸ δοκεῖν μηδενὸς προσδεῖσθαι, ἀπιστία δὲ τὸ ὑπολαμβάνειν μὴ δυνατὸν εἶναι εὑρεῖν σε τοσούτων περιεστηκότων.

(3) *Ib.*, I. 22; II, 11. Une ἔμφυτος ἔννοια du bien, de la justice, du bonheur, etc., est admise par opposition aux connaissances acquises, par exemple aux mathématiques.

(4) *Ib.*, II, 11, p. 224 s., 17; III, 14, p. 416 s., 21, p. 441; Σωκράτει συνεβούλευε (*sc.* ὁ Θεὸς) τὴν ἐλεγκτικὴν χώραν ἔχειν.

connaître, que l'on cherche à apprendre comment le bien doit être distingué du mal. De même qu'on cherche par la géométrie et la musique une mesure pour les grandeurs et les tons, de même on doit s'efforcer de trouver par la philosophie une mesure pour le bien et le mal. Il s'agit pour cela de partir des idées physiques du bien et du mal, comme de principes généraux, et d'arriver, par des propositions moyennes justes, à des raisonnemens légitimes sur le bien et le mal en particulier. La réflexion aboutit à ce résultat, que la volonté seule et ses œuvres sont en notre pouvoir, mais que les choses extérieures, les sentimens de notre vie, ne sont pas en notre pouvoir. Par ce moyen s'affermit cependant en nous ce raisonnement juste, que le bien ne consiste que dans les œuvres de notre volonté; à l'appui de quoi Épictète invoque encore plusieurs autres considérations (1). Tel est le but des sentences morales particulières qui traitent toutes le même thème sous des points de vue spéciaux, et qui ont pour objet de faire voir comment notre félicité interne, le bien de notre âme, ne peut être altérée que par notre propre faute.

Il n'est pas nécessaire de donner une idée plus détaillée de ces propositions, puisqu'elles manquent d'exécution scientifique. Nous en tirerons seulement quelque chose de caractéristique. On s'attend que la consolation ordinaire des stoïciens ne manquera pas à Épictète; que quiconque trouve la vie insupportable est libre d'en sortir. Mais le sage ne quittera pas si facilement, sans raison suffisante, sans signes certains de la volonté des dieux, son corps, qui est le poste à lui assigné dans le monde (2). Il ne

(1) *Diss.*, 22, p. 116. Τί οὖν ἐστὶ τὸ παιδεύεσθαι; μανθάνειν τὰς φυσικὰς προλήψεις ἐφαρμόζειν ταῖς ἐπὶ μέρους οὐσίαις καταλλήλως τῇ φύσει· καὶ λοιπὸν διελεῖν, ὅτι τῶν ὄντων τὰ μέν εἰσιν ἐφ' ἡμῖν, τὰ δὲ οὐκ ἐφ' ἡμῖν· ἐφ' ἡμῖν μὲν προαίρεσις καὶ πάντα τα προαιρετικὰ ἔργα, οὐκ ἐφ' ἡμῖν δὲ τὸ σῶμα, τὰ μέρη τοῦ σώματος, κτήσεις, γονεῖς, ἀδελφοί, τέκνα, πατρίς, ἁπλῶς οἱ κοινωνοί. Suivent des explications plus étendues qui ont pour but de faire tomber les préjugés contre cette doctrine.

(2) *Ib.*, I, 29, p. 155; III, 24, p. 510 s.

trouvera pas la vie insupportable ; il ne sera à charge à personne, ni aux hommes, ni aux dieux. Lui ravit-on injustement quelque chose, qu'il pense alors qu'on le lui avait prêté, et que maintenant on le lui reprend. A quoi bon se mettre en peine pour qui le prêteur reprend la chose? Tant qu'il la possède, il s'en sert comme d'un bien étranger ; il se considère comme un voyageur dans une hôtellerie, comme un convive à la table d'autrui ; ce qui lui est offert, il le prend avec aisance lorsque son tour vient ; quelquefois aussi il le refuse ; dans le premier cas, c'est un convive digne des dieux ; dans le second, il a l'air de partager leur domination (1). Il ne fera donc pas de mal à son ennemi ; il lui fera au contraire du bien, parce qu'il sait que le mépris convient beaucoup moins à celui qui ne peut pas faire de mal qu'à celui qui seulement ne peut pas faire de bien (2). Nous devons avoir de l'indulgence et de la pitié pour ceux qui pèchent, parce qu'ils ne le font que comme des aveugles, par ignorance (3). Nous devons être très réservés lorsqu'il s'agit de blâmer autrui, car il s'agit de juger leurs principes, et les principes ne se laissent pas facilement juger par les actes extérieurs (4). Si nous nous trouvons malheureux, ne nous en prenons à personne ; nous sommes seuls coupables, il n'y a que nos idées, nos principes, qui nous rendent malheureux. Il n'y a que l'homme inculte qui se plaint d'autrui ; celui qui commence à se former se trouve seul digne de blâme ; et celui qui est entièrement formé ne blâme ni les autres ni lui-même (5).

(1) *Man.*, II, 15.
(2) *Stob. serm.*, XX, 61.
(3) *Diss.*, I, 18, 28.
(4) *Ib.*, IV, 4 *in.*
(5) *Man.*, 5. Ὅταν οὖν ἐμποδιζώμεθα ἢ ταρασσώμεθα ἢ λυπώμεθα, μηδέποτε ἄλλον αἰτιώμεθα, ἀλλ' ἑαυτούς, τοῦτ' ἔστι τὰ ἑαυτῶν δόγματα. Ἀπαιδεύτου ἔργον τὸ ἄλλοις ἐγκαλεῖν, ἐφ' οἷς αὐτὸς πράσσει κακῶς, ἠργμένου παιδεύεσθαι τὸ ἑαυτῷ, πεπαιδευμένου τὸ μήτε ἄλλῳ, μήτε ἑαυτῷ.

nous soucier que de nous-mêmes (1). C'est folie de vouloir que nos enfans ne pèchent pas; nous ne pouvons pas en venir à bout, nous entreprenons l'impossible. S'ils se sont adonnés au vice, il ne peut pas se faire que la chose ne soit pas arrivée, et alors à quoi bon nous en troubler (2)? Devons-nous appréhender que si nous ne punissons pas nos enfans ils ne deviennent méchans? Mais il vaut mieux que ton fils soit méchant que toi malheureux (3). Ce serait une folie de me donner de la peine pour les biens extérieurs d'autrui : dois-je donc oublier mon propre bien pour procurer aux autres quelque chose qui n'est pas un bien pour eux (4)? Telle est la tendance des principes d'Epictète que nous avons considérés jusqu'ici. Nous ne voulons pas dire pour cela qu'il n'y eût pas en lui une autre inclination; nous la remarquons même lorsqu'il nous recommande, en conséquence de cette inclination, de sympathiser avec autrui dans l'infortune. Il permet cependant qu'en compatissant extérieurement nous n'éprouvions cependant intérieurement aucune véritable compassion; il nous en fait même un devoir (5). C'est une chose digne de remarque, qu'il permet plus volontiers d'être favorable à la douleur des autres par l'apparence extérieure, que d'y prendre une véritable part.

---

(1) *Man.*, 14.

(2) L. l. Οὕτω κἂν τὸν παῖδα θέλῃς μὴ ἁμαρτάνειν, μωρὸς εἶ· θέλεις γὰρ τὴν κακίαν μὴ εἶναι κακίαν, ἀλλ' ἄλλο τι.

(3) *Man.*, 12. Κρεῖττον δὲ τὸν παῖδα κακὸν εἶναι ἢ σὲ κακοδαίμονα.

(4) *Ib.*, 24; *Diss.*, III, p. 364. Ἀλλ' ἐγὼ τὸ ἐμὸν ἀγαθὸν ὑπερίδω, ἵνα σὺ σχῇς, καὶ παραχωρήσω σοι;

(5) *Man.*, 16. Ὅταν κλαίοντα ἴδῃς τινὰ ἐν πένθει ἢ ἀποδημοῦντος τέκνου ἢ ἀπολωλεκότα τὰ ἑαυτοῦ, πρόσεχε μή σε ἡ φαντασία συναρπάσῃ ὡς ἐν κακοῖς ὄντος αὐτοῦ τοῖς ἐκτός· ἀλλ' εὐθὺς ἔστω πρόχειρον, ὅτι τοῦτον θλίβει οὐ τὸ συμβεβηκός· ἄλλον γὰρ οὐ θλίβει· ἀλλὰ τὸ δόγμα τὸ περὶ τούτου. Μέχρι μέντοι λόγου μὴ ὄκνει συμπεριφέρεσθαι αὐτῷ, κἂν οὕτω τύχῃ, καὶ συνεπιστενάξαι· πρόσεχε μέντοι, μὴ καὶ ἔσωθεν στενάξῃς.

Si nous voulons maintenant reconnaître dans cette condescendance un autre caractère de sa façon de penser, nous pouvons bien attendre aussi d'un homme qui a si bien étudié les mouvemens de son cœur, tel qu'Épictète, qu'il donnera à ce trait un caractère général dans sa doctrine. Il demande du sage, non l'insensibilité d'une statue; nous devons, au contraire, nous comporter dans notre vie conformément à nos rapports naturels et sociaux, exercer la piété envers les dieux, et remplir nos devoirs de fils, de frère, de père et de citoyen (1). Nous devons tout faire et tout souffrir pour la patrie et l'amitié (2). S'il s'est adonné à la philosophie de préférence à tout autre chose, il peut bien avoir en cela songé au repos de sa propre âme; mais il n'a pas moins non plus sous les yeux d'être, dans sa perfection, un modèle et un guide au bien pour la jeunesse (3). Il trouve une si étroite liaison parmi les hommes, qu'il ne craint pas de dire que si l'on veut vivre tranquille et content, il faut s'efforcer de rendre bons tous ceux qui vivent avec nous (4). Mais comment concilier avec cela cette autre maxime, que nous ne devons nous mettre en peine que de notre intérieur, que nous ne devons absolument pas nous soucier de ce qui est hors de nous? Épictète en trouve un moyen dans la doctrine stoïque, mais qui lui aurait dû sans doute apprendre aussi que tout ce que nous appelons extérieur ne nous est pas si absolument étranger qu'il paraît l'être.

Lorsqu'il réfléchit aux difficultés qu'il y a à vaincre nos inclinations aux mauvaises idées, il ne songe pas seulement à nous rappeler par là ce qui est en notre puissance

(1) *Diss.*, III, 2, p. 359. Οὐ γὰρ δεῖ με εἶναι ἀπαθῆ ὡς ἀνδριάντα, ἀλλὰ τὰς σχέσεις τηροῦντα τὰς φυσικὰς καὶ ἐπιθέτους, ὡς εὐσεβῆ, ὡς υἱόν, ὡς ἀδελφόν, ἡς πατέρα, ὡς πολίτην.

(2) *Man.*, 32; *Diss.*, II, 7.

(3) *Diss.*, III; 21, p. 411.

(4) *Stob. serm.*, I, 57. Εἰ βούλει ἀταράχως καὶ εὐαρέστως ζῆν, πειρῶ τοὺς συνοικοῦντάς σοι σύμπαντας ἀγαθοὺς ἔχειν.

et qui est notre bien, ainsi qu'à nous inculquer toutes sortes de bonnes règles pour apprécier les choses à leur juste valeur, mais il invoque aussi à cette fin l'assistance de Dieu (1). Sa morale prend aussi un essor plus libre, puisqu'elle se rattache à l'antique piété des stoïciens, sans cependant contredire la tendance qui avait déjà, depuis long-temps, éloigné l'esprit de son siècle du culte superstitieux des anciennes divinités (2). Quand nous venons à penser que Dieu est le père des hommes et des dieux, que nous sommes ses enfans, comment alors ne nous sentirions-nous pas élever? Cette pensée ne permet rien d'ignoble, rien de bas (3). L'essence de Dieu est le bien; il nous a donné tout le bien qu'il pouvait donner, une partie de lui-même, ce démon, ce Dieu qui réside en nous. Ferme ta porte, empêche la lumière extérieure d'entrer, non seulement tu ne seras pas dans les ténèbres, mais encore tu trouveras Dieu et la lumière qui éclaire toutes tes actions (4). Nous sommes redevables de tout à Dieu; tout vient de lui, et nous devons en user suivant sa volonté. Les sens et ce qui appartient à leur usage, les choses extérieures, ne nous ont pas été donnés sans des-

---

(1) *Diss.*, II, 18, p. 281. Τοῦ θεοῦ μέμνησο· ἐκεῖνον ἐπικαλοῦ βοηθὸν καὶ παραστάτην.

(2) Épictète parle bien quelquefois des dieux; il recommande aussi de sacrifier et de faire des oblations suivant l'usage du pays, et avec exactitude et piété; il croit aussi à la véracité des oracles; cependant, il parle plus souvent de Dieu que de Jupiter; il rejette le culte de la chair, et ne veut pas entendre parler des peines du Tartare, deux points qui étaient depuis long-temps le sujet ordinaire de la polémique. En général, il n'est pas favorable à l'espoir de l'immortalité de l'âme. *Man.*, 31, 32; *Diss.*, I, 19, p. 104; 22, p. 118; II, 7; III, 13, p. 413.

(3) *Diss.*, I, 3.

(4) *Ib.*, I, 14, p. 83. Ὥστ' ὅταν κλείσητε τὰς θύρας καὶ σκότος ἔνδον ποιήσητε, μέμνησθε μηδέποτε λέγειν, ὅτι μόνοι ἐστέ, οὐ γάρ ἐστε· ἀλλ' ὁ θεὸς ἔνδον ἐστί, καὶ ὁ ὑμέτερος δαίμων ἐστί· καὶ τίς τούτοις χρεία φωτὸς εἰς τὸ βλέπειν, τί ποιεῖτε;

sein ; nous devons donc aussi tâcher d'en user. Mais plus nous devons à Dieu, plus nous devons nous efforcer de faire un bon usage de son plus beau don, la raison, qui estime tout à sa juste valeur, à l'usage de laquelle tout le reste est destiné, tandis qu'elle seule ordonne librement, et accomplit tous les travaux par les autres facultés (1). Le corps que les dieux nous ont donné n'est, certes, qu'une faible partie du tout, et qui n'est absolument rien en comparaison de la grandeur du monde ; mais les dieux nous ont aussi donné ce qu'il y a de plus grand, l'âme et la raison, qui n'est pas mesurable en longueur ni en largeur, mais dans le sens des connaissances et des sentimens par lesquels nous pouvons atteindre ce qu'il y a de plus grand et devenir semblables aux dieux ; nous devons donc aussi les cultiver d'une manière particulière, et y chercher notre bien (2). Dieu nous ayant donc favorisé des dons les plus magnifiques, nous devons croire aussi qu'il a tout arrangé pour notre plus grand avantage, pourvu que nous n'accordions à chaque chose que son véritable prix ; mais il conclut de là que nous ne devons pas changer les rapports extérieurs dans lesquels nous nous trouvons, parce que ce ne serait pas les rendre meilleurs que Dieu ne les a faits ; nous devons seulement conformer notre sens aux rapports établis (3). Si nous ne voulons que ce que Dieu veut, nous serons vraiment libres, et tout nous succédera à souhait ; nous ne pourrons pas plus être contraints que Jupiter (4).

Par cette élévation religieuse, Épictète trouve donc

---

(1) *Diss.*, II, 23.

(2) *Ib.*, I, 12, p. 77. Οὐκ οἶσθα, ἡλίκον μέρος πρὸς τὰ ὅλα ; τοῦτο δὲ κατὰ τὸ σῶμα. Ὡς κατά γε τὸν λόγον οὐδὲ χείρων τῶν θεῶν, οὐδὲ μικρότερος · λόγου γὰρ μέγεθος οὐ μήκει, οὐδ' ὕψει κρίνεται, ἀλλὰ δόγμασιν. Οὐ θέλεις οὖν καθ' ἃ ἴσος εἶ τοῖς θεοῖς, ἐκεῖ που τίθεσθαι τὸ ἀγαθόν ;

(3) *Ib.*, p. 75 ; *Man.*, 31.

(4) *Ib.*, II, 17, p. 270.

aussi le moyen de réunir au reste du monde chaque individu, qu'il semblait vouloir en séparer entièrement, lorsqu'il cherchait à le former seulement à la culture morale de ses idées. Mais l'univers entier est aussi une œuvre divine; Dieu l'a formé pour une harmonie générale. L'être raisonnable n'y doit pas absolument suivre sa volonté; mais de même que dans tous les arts l'homme intelligent se soumet à la juste mesure, de même aussi l'homme de bien doit se soumettre à l'ordre légitime du monde (1). Le tout est meilleur que la partie, la cité meilleure que le citoyen : tu es une partie du tout, un citoyen de la cité universelle; harmonise-toi donc avec le tout; ne veux pas ton plus grand bien, mais celui de l'État, dont tu fais partie. Rappelle-toi que tu n'as qu'une place déterminée dans ce monde; que tu dois vivre en harmonie avec lui; que là sont tous les devoirs de fils et de frère, de citoyen et d'ami. Il suffit seulement de les connaître et de les pratiquer pour être en parfaite harmonie avec le monde. Si l'homme de bien connaissait l'avenir, il contribuerait tranquillement et avec satisfaction même à sa maladie, à sa mutilation et à sa mort, sachant que l'ordre de l'univers le veut ainsi (2). Nous devons donc tous reconnaître que chacun de nous a un rôle particulier à jouer dans le monde, et que personne ne doit aspirer à un rôle plus grand que celui qu'il peut remplir; qu'il a fait assez s'il a fait ce que sa nature lui permettait de faire (3).

Chacun demandera naturellement comment il saura quel rôle lui a été assigné dans le monde. Cette ques-

---

(1) *Diss.*, I, 12, p. 72 s.

(2) *Ib.*, II, 9, p. 195; 10, p. 215 s. Διὰ τοῦτο καλῶς λέγουσιν οἱ φιλόσοφοι, ὅτι εἰ προῄδει ὁ καλὸς καὶ ἀγαθὸς τὰ ἐσόμενα, συνήργει ἂν καὶ τῷ νοσεῖν καὶ τῷ ἀποθνήσκειν καὶ πηροῦσθαι, αἰσθανόμενός γε, ὅτι ἀπὸ τῆς τῶν ὅλων διατάξεως τοῦτο ἀπονέμεται. Κυριώτερον δὲ τὸ ὅλον τοῦ μέρους καὶ ἡ πόλις τοῦ πολίτου.

(3) *Ib.*, I, 2; *Man.*, 24, 37.

tion se présenta aussi à Épictète; il ne fut pas embarrassé pour répondre. Il pensait que de même que le taureau sait ce qu'il a à faire dans le troupeau, chacun sait aussi, en prenant conseil des dons qu'il a reçus de la nature, ce qu'il a en conséquence à faire; seulement il n'y a pas plus de taureau que d'homme habile et bon tout-à-coup et sans exercice de ses forces (1). Nous devons donc, dans l'exercice de nos facultés, avoir égard à la destinée que nous avons à remplir. C'est ainsi qu'Épictète renvoie aussi sur ce point, chacun à lui-même, à sa propre et privée conscience. Il ne faut donc pas s'étonner qu'il n'ait pas pu donner une explication générale et scientifique de la morale. Tout pour lui revient à cela, que chacun doit trouver sa destination morale au-dedans de soi; sa doctrine ne pouvait donc avoir d'autre but que d'y porter la volonté et de fortifier par des exhortations. Toute la doctrine devait prendre une forme ascétique.

On a quelquefois comparé la morale d'Épictète à la morale chrétienne, et l'on ne peut nier que, malgré des différences essentielles, elles présentent aussi beaucoup de points de ressemblance. Ces ressemblances consistent principalement dans la direction religieuse que prennent les préceptes d'Épictète. Ils s'élèvent ainsi au-dessus de l'orgueil philosophique, dont on a fait, avec quelque raison, un reproche aux stoïciens. Non seulement Épictète défend à son sage tout orgueil envers autrui, et inculque en général le principe, que l'on ne doit pas condamner les autres, parce que leur conscience, qui constitue toute leur valeur morale véritable, leurs principes, sont difficiles à

(1) *Diss.*, I, 2, p. 18. Ἐπύθετό τις, πόθεν οὖν αἰσθησόμεθα τοῦ κατὰ πρόσωπον ἕκαστος; Πόθεν δ' ὁ ταῦρος, ἔφη, λέοντος ἐπελθόντος μόνος αἰσθάνεται τῆς αὐτοῦ παρασκευῆς καὶ προβέβληκεν ἑαυτὸν ὑπὲρ τῆς ἀγέλης πάσης; ἢ δῆλον, ὅτι εὐθὺς ἅμα τῷ τὴν παρασκευὴν ἔχειν ἀπαντᾷ καὶ αἴσθησις αὐτῆς; καὶ ἡμῶν τοίνυν ὅστις ἂν ἔχοι τοιαύτην παρασκευήν, οὐκ ἀγνοήσει αὐτήν κτλ.

connaître (1). Non seulement il exige que nous supportions avec patience le mépris des autres (2), mais il veut aussi, et particulièrement, que l'on soit humble en pensant à Dieu. Bannis tout orgueil ; le bien que tu possèdes et que tu reconnais en toi n'est après tout qu'un don de Dieu ; quelque place que tu occupes dans le monde, c'est Dieu qui te l'a donnée ; tout vient de Dieu (3). Ces considérations, qui pénètrent toute sa doctrine, ne permettent aucune espèce d'orgueil.

Les principes d'Épictète ont exercé une influence très prononcée sur l'esprit de beaucoup de ses contemporains et de ceux qui sont venus après lui. Presque tout ce qui est sorti de la morale stoïque dans les temps suivans, émane de lui, est pénétré de son esprit ; ce n'est le plus souvent qu'un retentissement de ses sentimens et de sa doctrine. C'est sous ce jour que nous devons envisager la morale de l'empereur *M. Aurèle-Antonin*. Dans les pensées adressées *à lui-même*, qui remplissent ses livres, il parle comme d'une faveur signalée d'avoir connu, par son maître Rusticus, la doctrine d'Epictète (4) ; et, dans le fait, ses préceptes ressemblent parfaitement à ce qu'Epictète avait auparavant recommandé; seulement ils se rapportent particulièrement à lui-même, tandis que ceux d'Epictète étaient destinés à ses disciples. C'est ce qu'on remarque particulièrement lorsque le bon et noble empereur, à l'occasion de la règle générale, de ne pas s'occuper des autres, y met cependant la condition, qu'il ne s'agisse pas de l'utilité publique, ou que l'on n'ait pas re-

(1) *Man.*, 33, 42, 46; *Diss.*, IV, 8.

(2) *Man.*, 13.

(3) *Man.*, 22. Σὺ δὲ ὀφρὺν μὲν μὴ σχῇς· τῶν δὲ βελτίστων σοι φαινομένων οὕτως ἔχου, ὡς ὑπὸ τοῦ Θεοῦ τεταγμένος εἰς ταύτην τὴν χώραν. Cf. *Marc. Anton.*, XII, 26. Οὐδὲν ἴδιον οὐδενός· ἀλλὰ καὶ τό τέκνιον καὶ τὸ σωμάτιον καὶ αὐτὸ τὸ ψυχάριον ἐκεῖθεν (ἐκ τοῦ Θεοῦ) ἐλήλυθεν.

(4) I, 7, Épictète est aussi mentionné IV, 41; VII, 19; XI, 34, 36-38.

connu son génie comme destiné à une vie romaine et politique, à la vie d'un souverain (1).

Ce caractère des pensées de Marc-Aurèle nous dispenserait tout-à-fait de nous y arrêter si, d'un autre côté, elles ne nous fournissaient cependant pas l'occasion de faire quelques remarques qui mettront encore sous un jour plus vif les tendances des stoïciens de cette époque (2). Si nous les comparons aux doctrines de l'ancien portique, nous ne les trouverons que très peu scientifiques. Tout ce qui tend à une forme scientifique leur est étranger, ce qui fait que les nouveaux stoïciens préfèrent s'exprimer par sentences, par propositions incohérentes et détachées. Antonin blâme formellement les recherches profondes et étendues, dans lesquelles on pense à vivre seulement toujours avec soi-même, et à s'unir à son génie (3). Ceci rappelle comment Epictète veut que l'on ferme les sens comme des portes du dehors, pour jouir de la lumière interne de notre génie. Telle n'était certainement pas la pensée de l'ancien portique, qui croyait tirer la connaissance de toute vérité de la perception sensible. Mais Antonin est rempli de semblables recommandations; il veut seulement que nous conservions purement notre génie; que nous descendions en nous-mêmes; que nous nous renouvelions au-dedans, et que nous y trouvions le repos (4). Il distingue d'une manière très habile

(1) III, 4, 5. Cf. IX, 29.

(2) Nous renvoyons, pour des éclaircissemens plus précis sur les détails de la morale d'Antonin, à l'ouvrage intitulé : *De Marco Aurelio Antonino imperatore philosophante ex ipsius commentariis scriptio philologica. Instituit Nic. Bachius. Lips.* 1826, 8.

(3) II, 13. Οὐδὲν ἀθλιώτερον τοῦ πάντα κύκλῳ ἐκπεριερχομένου καὶ τὰ νέρθεν γᾶς, φησίν, ἐρευνῶντος καὶ τὰ ἐν ταῖς ψυχαῖς τῶν πλησίον διὰ τεκμάρσεως ζητοῦντος, μὴ αἰσθομένου δέ, ὅτι ἀρκεῖ πρὸς μόνῳ τῷ ἔνδον ἑαυτοῦ δαίμονι εἶναι καὶ τοῦτον γνησίως θεραπεύειν.

(4) III, 12, IV, 3. Συνεχῶς οὖν δίδου σεαυτῷ ταύτην τὴν ἀναχώρη-

ce que nous sommes, notre raison, et ce que la fortune a ajouté à notre nature, et veut que nous nous tenions purs de cette dernière partie, si nous voulons mener une vie libre et tranquille (1). En voyant comment les stoïciens n'ont égard qu'à la tranquillité de l'âme, comment ils espèrent y parvenir en s'arrachant au monde extérieur, et comment ils ne se considèrent que comme des instrumens insignifians de la volonté divine dans le torrent de la vie extérieure et passagère (2), on ne peut retrouver là la doctrine de l'ancien portique, qui faisait consister tout bien dans la vie du mond , dans le flux constant de l'activité vivante. Ces stoïciens nourrissaient aussi en eux, il est vrai, une pensée mâle et courageuse, mais plus propre à faire supporter qu'à faire agir ; leur plus grand soin était d'apprendre à mépriser l'exil et la mort. A la vérité, on ne peut nier que le germe de cette pensée était déjà dans la doctrine de l'ancien portique ; mais ils s'étaient plus appliqués à combattre la mollesse de leur siècle qu'à la science ; et comme celle-ci avait pour but de faire ressortir l'harmonie du monde, elle devait empêcher de désirer un retour si absolu de l'âme raisonnable sur elle-même, comme le veut Antonin. Celui-ci nous fait voir en effet l'âme raisonnable sous un jour tout-à-fait propre, puisqu'il sortirait volontiers de l'enchaînement du monde. Les choses extérieures, pense-t-il, ne regardent pas le moins du monde l'âme ; elles n'y ont aucun accès ; elles ne peuvent ni la mettre en mouvement, ni la changer ; elle seule se meut (3). La liberté qu'il ac-

---

σιν καὶ ἀνανέου σεαυτόν. VII, 28, 59. Ses expressions sont : Εἰς ἑαυτὸν ἀναχωρεῖν, εἰς αὑτὸν συνειλεῖσθαι, ἔνδον βλέπειν.

(1) XII, 3.

(2) La vanité de toutes choses est le thème favori d'Antonin ; voir seulement le dixième livre, 11, 18, 31 (οὕτως γὰρ συνεχῶς θεάσῃ τὰ ἀνθρώπινα καπνὸν καὶ τὸ μηδέν. Cf. XII, 27, 33), 34.

(3) V, 19. Τὰ πράγματα αὐτὰ οὐδ' ὁπωστινοῦν ψυχῆς ἅπτεται· οὐδὲ ἔχει εἴσοδον πρὸς ψυχήν· οὐδὲ τρέψαι οὐδὲ κινῆσαι ψυχὴν δύναται· τρέπει

corde à la raison est si inconditionnée, qu'elle ne peut être troublée dans son mouvement naturel par aucun obstacle extérieur, tandis que toute autre chose, suivant la doctrine aristotélique, est souvent forcée de se mouvoir contrairement à sa nature (1). C'est vraisemblablement une bizarre intercalation dans la nature du tout. Si Antonin rejette avec mépris toutes les choses passagères et vaines de notre vie, il n'attache de prix qu'à la philosophie, parce qu'elle tient notre génie pur, sain et sauf (2), et il oublie presque à ce sujet que ce génie lui-même n'est pas, à son sens, autrement impérissable que tous les élémens de notre corps (3).

Si donc nous trouvons que ce développement de la morale stoïque s'éloigne beaucoup de la direction scientifique, nous devons reconnaître au contraire qu'il trouve une sorte de compensation dans son sentiment religieux. De ce sentiment naquit en lui tout l'amour avec lequel il chercha cependant à embraser le monde extérieur, quoiqu'il regardât comme nécessaire de se séparer de tout ce qui n'est pas nous. Mais c'est surtout dans la contemplation de soi-même qu'il s'attacha à ce sentiment religieux. Antonin en appelle encore plus souvent qu'Epictète au démon intérieur, à la raison, à Dieu, en nous (4).

δὲ καὶ κινεῖ αὐτὴ ἑαυτὴν μόνη. Rarement, mais là cependant, l'âme n'est qu'une ἀναθυμίασις ἀφ' αἵματος. *Ib.*, 33.

(1) X, 33. Νοῦς δὲ καὶ λόγος διὰ παντὸς τοῦ ἀντιπίπτοντος οὕτως πορεύεσθαι δύναται, ὡς πέφυκε καὶ ὡς θέλει.

(2) II, 17.

(3) Il parle ordinairement de l'immortalité de l'âme d'une manière équivoque. Ce que nous disons dans le texte résulte du livre IV, 11.

(4) Si l'on compare seulement II, 13; III, 3, 6, 7, 12, 16; V, 27; XII, 13, 19, 26; Bach. op. l., *p.* 34, *n.* 99, on trouve cette démonologie des stoïciens parfaitement d'accord avec l'antique foi des Grecs; mais elle en diffère essentiellement en ce qu'il n'est pas ici question d'un démon hors de nous, mais en nous.

La direction dominante de sa pensée était donc la séparation du particulier du général, une vie retirée. Il y a bien aussi, à la vérité, dans le sentiment religieux qui l'a nourrie, un point de réunion entre le particulier et le général, entre la contemplation intérieure et la vie active, puisque nous devons avoir reçu notre rôle en ce monde de la nature divine universelle dont nous faisons partie, rôle qu'il est certainement de notre devoir de remplir. Mais on ne saurait cependant méconnaître qu'il y a là une idée qui ne peut se concilier avec la tendance de la doctrine de concentrer l'âme en elle-même. Si dans l'accomplissement de cette tâche, l'âme a été dépeinte comme un être qui ne peut être troublé dans son effort par l'extérieur, qui ne peut rien sur cet extérieur, que lui reste-t-il alors de commun avec la vie des autres choses; que peut-elle faire pour elles? Sa pensée religieuse revient donc aussi à l'idée que nous devons favoriser le cours de la nature, persuadé qu'il est que tout ce que la Providence a réglé est bien. Ce serait une témérité, un mal, de vouloir prévenir les voies de la Providence, quand même nous le pourrions.

Il importe de remarquer, dans l'intérêt de la marche de notre histoire, comment les nouveaux stoïciens se rapprochaient, par leur tendance religieuse, de la philosophie gréco-orientale. Ils préparaient la propagation de la philosophie néo-platonique, puisqu'ils regardaient la voie de l'abstention de toute souillure avec l'extérieur comme la voie de l'harmonie avec le divin; puisque, comme les néo-platoniciens, ils voulaient arriver au repos de l'âme par la pratique sévère de la vertu, et contempler ensuite le divin au-dedans d'eux. Antonin s'accorde même, jusque dans les termes, avec les néo-platoniciens, lorsqu'il veut que nous devenions simples (1). Les stoïciens ne sont assurément pas encore parfaitement

(1) IV, 26. Ἅπλωσον σεαυτόν.

d'accord avec les néo-platoniciens, et nous remarquons entre eux une différence essentielle, particulièrement en deux points. Le premier, c'est qu'ils n'ont que peu d'inclination pour les religions antiques et pour la superstition qui se montre dans les pratiques religieuses extérieures; s'ils ne les combattent pas avec zèle, ils ne les permettent cependant que dans une mesure fort restreinte. Leur sentiment religieux a le caractère de la piété d'une secte qui s'isole; c'est ainsi, en effet, qu'ils se placent dans une opposition forte vis-à-vis du vulgaire; c'est ce qui perce même dans le ton de leur langage; ils atténuent doucement tout ce qui semble important aux yeux du peuple, et finissent par parler avec un mépris qui va jusqu'à l'aversion, de la propriété, des arts, de l'âme, et d'autres choses semblables. Le second point de divergence entre ces stoïciens et les néo-platoniciens, consiste en ce que les premiers n'ont aucune inclination pour les recherches philosophiques sur la nature des choses, sur tout ce qui ne conduit pas immédiatement à la pratique. La théorie ne leur semble qu'un moyen pour la pratique, tandis que les néo-platoniciens renversaient le rapport et reprenaient avec le plus grand zèle les anciennes recherches spéculatives. Cet amour de la science pour elle-même, ainsi que le retour aux antiques religions du pays, donne aux néo-platoniciens une grande importance, parce qu'ils avaient à défendre l'honneur de la nationalité contre l'invasion de la religion chrétienne.

Après le siècle d'Antonin nous ne trouvons plus de stoïciens dans cette direction pratique, qui aient eu quelque nom. Ce qu'il y avait de plus important dans leur doctrine morale passa aux néo-platoniciens. Les renseignemens que Simplicius nous a laissés sur les néo-platoniciens, prouvent jusqu'à l'évidence qu'ils n'avaient pas négligé les sentences d'Epictète; il ne serait pas difficile d'en donner des preuves particulières (1).

---

(1) Je ne parlerai que des sentences de Porphyre dans sa lettre

CHAPITRE IV.

LA PHILOSOPHIE ÉRUDITE ET LES NOUVEAUX SCEPTIQUES.

Nous avons déjà fait suffisamment connaître l'importance, pour cette époque, de la philosophie savante, et son rapport au caractère et à la position des Romains, pour qu'on ait dû en conclure que le développement et la vie de cette époque ne peut être cherché de ce côté-là; cependant l'antique, lors même qu'il doit être suranné, continue jusqu'à un certain point à vivre avec nous; il s'attache à notre développement, ne serait-ce que pour agir en sens contraire et rétrograde. Il est donc nécessaire de connaître la sphère des traditions à travers lesquelles on arrive aux temps dont nous voulons rechercher le caractère.

Nous avons déjà dit précédemment comment se propagea l'école d'Epicure et celle des stoïciens. Il nous reste cependant à rappeler qu'à côté de celle-ci, qui s'occupait presque exclusivement de la morale, s'éleva encore une autre branche de la même souche, qui propagea par l'histoire les doctrines de l'ancien portique. C'est ce que prouvent les fréquentes sorties des stoïciens dont nous avons parlé, particulièrement d'Epictète, contre les philosophes de son temps qui s'occupaient principalement de questions logiques (1); c'est ce que prouve aussi la polémique des péripatéticiens, des sceptiques et même des néo-platoniciens contre les doctrines de l'ancien portique. Il ne nous reste cependant de cette école savante des

à Marcella, de la recommandation des sentences pythagoriques de même genre, et de Théosebius, sur lequel il faut voir *Suid. s. v.*, Επίκτητος, et *Phot. bibl. c.*, 242, p. 339 a, Bekk.

(1) *Epict. diss.*, III, 2, p. 359. Οἱ δὲ νῦν φιλόσοφοι.

stoïciens presque aucuns renseignemens, perte facile à supporter. Basidès, qui est mis au nombre des ancêtres de Marc-Antonin, et sur la doctrine duquel Sextus l'Empirique nous a conservé une donnée (1), avait dû suivre cette école savante des stoïciens.

Nous en savons davantage sur les travaux des écoles platonique et péripatétique de cette époque. Ils furent certainement plus importans, car ils avaient une tâche plus intéressante. Les principaux traits, les traits caractéristiques du système et du mode d'enseignement des stoïciens ne tombèrent jamais plus dans l'oubli qu'à cette époque; la matière et la forme de la philosophie de Platon et de celle d'Aristote occupaient tous les esprits. Les académiciens et les paripatéticiens s'étaient enveloppés ou défigurés, sans dessein ou avec conscience, pour prendre position contre l'invasion d'une doctrine nouvelle et d'un genre de vie nouveau. Ce n'était rien moins dans le fait qu'une restauration de ces doctrines, de ces antiques formes de la pensée scientifique. Des entreprises de ce genre réussissent rarement; elles finissent toujours par une transformation de l'antique.

La restauration de la philosophie de Platon dut commencer lorsque les Romains s'appliquèrent à la littérature grecque. L'académicien *Aréius-Didymus*, qui écrivit sur les doctrines de Platon et d'autres philosophes grecs, n'est vraisemblablement pas beaucoup plus jeune (2). Alors les dialogues de Platon furent appropriés à la lecture, et leur division fut consacrée dans l'ensignement de la philosophie, division sur laquelle il nous est parvenu plusieurs opinions différentes (3). Ce que nous savons de ces travaux

(1) *Adv. math.*, VIII, 258.

(2) *Euseb. pr. ev.*, XI, 23; *Suid. s. v.*, Δίδυμος; cf. *Jons. de script. hist. phil.*, III, I, 3. Cet Aréius Didymus fut mis à profit plus tard, ainsi que nous l'apprenons d'Eusèbe, *id.*, et d'Albinus (*De doctr. Plat.*, *c.* 12).

(3) *Albini isag.*, 6; *Diog. L.*, III, 49 s. Les philologues

de l'école de Platon, de la division de ses dialogues en trilogies, division qui doit appartenir à *Thrasille*, du temps de Tibère, ou bien encore à Dercyllidès, et qui se trouve dans l'introduction d'*Albinus* et dans l'abrégé de la doctrine platonique, attribué communément à un certain *Alcinoüs*, ne nous donne pas une haute opinion de leur culture philosophique. Quoique nous trouvions dans les dissertations philosophiques du rhéteur *Maxime* de Tyr, qui vivait du temps des Antonin, plus de richesse d'esprit, elles sont cependant moins des preuves d'une vue philosophique profonde que du talent oratoire que l'auteur avait acquis par la lecture et l'imitation des anciens.

Exiger dans cette école des platoniciens une tradition pure et profonde des doctrines platoniques, ce serait demander ce que cette époque ne pouvait donner. Cependant un souffle de l'esprit platonique nous arrive encore par leur organe, lorsque Maxime de Tyr nous enseigne à chercher la connaissance de Dieu dans la diversité des manifestations du beau, à revenir à leur forme pure, dépouillée de toutes matières, pour apercevoir en elles le divin (1); lorsque Alcinoüs explique comment Dieu ne peut être connu en lui-même, et comment son essence ne peut être rendue, exprimée d'aucune manière; comment nous ne devons par conséquent chercher qu'à exposer l'idée infinie de Dieu par élimination, par analogie, ou en nous élevant du bas à ce qu'il y a de plus élevé, en quoi les sciences mathématiques devaient nous servir comme de degrés pour arriver à la connaissance des idées (2). Sans doute que ce sont là de pâles réminiscences de l'esprit platonique; cependant elles semblent avoir entretenu en tout une vue sereine et tendre des choses dans l'école platonique. Nous retrouvons cette vue dans la doctrine

---

alexandrins, surtout Aristophane, avaient sans doute déjà des prédécesseurs en cela.

(1) *Max. Tyr. diss.*, I, p. 14 s., *ed. Heins.*

(2) *Alcin. de doctr. Plat.*, VII, 10.

que sans doute le culte des images et des saints n'est pas nécessaire pour celui qui porte au-dedans de lui un souvenir suffisant de la vue qu'on a eue autrefois du divin; mais que cependant peu de monde en est capable; c'est ce qui explique pourquoi c'est une loi commune à tous les peuples d'honorer la divinité sous différentes formes. Nous n'avons rien dû changer à ces usages anciennement établis; les images des dieux étaient des signes commémoratifs de ce que nous vu autrefois, et, comme tels, étaient nécessaires aux hommes faibles (1). Il s'exprime avec tolérance aussi dans le jugement de la dispute sur le prix de la vertu et du plaisir. Les platoniciens donnent l'avantage à la vertu; elle doit dominer la volupté, comme l'âme doit dominer le corps; le plaisir n'est cependant pas pour cela dénié dans le beau; il lui est nécessairement uni dans l'âme (2). On peut donc bien affirmer que tout effort vertueux est aussi une tendance au plaisir; que par conséquent Diogène le cynique avait pris le chemin le plus court pour arriver à la volupté, et que les législations de Lycurgue et des Athéniens n'avaient pas d'autre but (3).

Si surtout les dissertations oratoires de Maxime nous donnent une preuve de ce sentiment modéré, cependant l'ouvrage assurément sec et froid d'Alcinoüs n'est pas non plus sans quelque importance, parce qu'il fait voir très positivement comment les nouveaux platoniciens tâchaient d'approprier les inventions de philosophes postérieurs au fondateur de leur école. La division de la philosophie, qu'avaient donnée les péripatéticiens et les stoïciens, Alcinoüs la transporte sans façon à la philosophie platonique (4); il attribue à Platon la connaissance de toutes les figures du raisonnement, parce qu'il s'en sert; il trouve aussi les dix catégories dans le Parménide

(1) *Max. Tyr.*, XXXVIII.
(2) *Ib.*, *Diss.*, XXXIV.
(3) *Ib.*, *Diss.*, XXXIII.
(4) *Cap.*, 3, 4.

et dans d'autres dialogues de Platon (1), l'opposition entre l'acte, l'énergie et la puissance ou faculté, lui est tout-à-fait familière (2); de même qu'il fait consister inconsidérément la vertu dans l'habitude de trouver le milieu dans la conduite, entre deux états passionnés (3). Dans ces cas et d'autres semblables, il s'abandonne sans retenue à l'inclination des écoles philosophiques de rapporter toute connaissance qui n'a été que le fruit de travaux subséquens, au fondateur de leur doctrine. On n'était point retenu par l'idée qu'on adjoignait ainsi à la philosophie platonique des doctrines et des manières de voir qui lui étaient toutefois étrangères, dont les germes n'y étaient pas même contenus. Toutes les idées du monde et de la science, qui furent ainsi répandues, prirent une autre forme. Les doctrines opposées à celles de Platon n'en diffèrent presque plus, quand nous trouvons chez les nouveaux platoniciens l'idée et le mot de matière partout placés à côté de l'idée de Dieu. Non seulement Maxime de Tyr rapporte l'origine de tout mal, en tant qu'il n'a pas son principe dans la volonté humaine, à la matière, qui n'a pas pu être formée par l'art de Dieu, fabricateur du monde, sans que des parcelles de l'enclume ou de la suie du fourneau ne se soient mêlées à tout l'ouvrage (4); Alcinoüs trouve même l'éternité du monde conciliable avec la doctrine de Platon, et tient l'âme du monde et sa raison pour éternelles, comme la matière. Ce n'est qu'improprement que l'on dit de Dieu qu'il a fait cette âme, puisqu'il ne l'a cependant que formée, qu'il l'a éveillée comme d'un profond sommeil; et puisqu'il a suscité en elle l'effort pour connaître ses pensées, objets de la connaissance intellectuelle, et qu'il

(1) *Cap.*, 6.

(2) Par exemple, *ib.*, 2, 8.

(3) *Ib.*, *c.* 29. Comparez aussi Calvisius Taurus dans *Gell.*, I, 26.

(4) *Max. Tyr. diss.*, XXV, p. 256.

fait naître en elle des formes et des idées (1). C'est là, au fond, l'opinion que les *idées* sont les pensées de Dieu, qu'elles doivent être connues de nous et servir comme de modèles à l'activité artielle de Dieu, fabricateur du monde, sans que l'on doive en conclure que ces idées sont aussi des êtres en soi (2). En suivant donc surtout la pensée que les idées étaient le prototype éternel des lois universelles de la nature, qu'elles souffraient dans la formation des matières particulières des altérations particulières, la plupart des platoniciens arrivèrent à une idée beaucoup trop restreinte de ce que Platon dut avoir entendu par *idées*. Ils ne voulaient admettre que des idées des lois générales, mais non des idées des choses particulières, des phénomènes monstrueux, et se produisant contrairement à la nature des choses ; aussi les œuvres de l'art, les idées de rapports, et tout ce qui semble être mesquin et méprisable, leur paraissait indigne de l'idée (3), quoique ces prétentions fussent contredites et par les expressions particulières de Platon et par son idée générale de la science. Un mélange d'opinion encore plus remarquable semble nous révéler ce fait, lorsque Alcinoüs distingue, au sujet

---

(1) *Alcin.*, 14. Καὶ τὴν ψυχὴν δὲ ἀεὶ οὖσαν τοῦ κόσμου οὐχὶ ποιεῖ ὁ θεός, ἀλλὰ κατακοσμεῖ, καὶ ταύτῃ λέγοιτ' ἂν καὶ ποιεῖν ἐγείρων καὶ ἐπιστρέφων πρὸς αὐτὸν τόν τε νοῦν αὐτῆς καὶ αὐτὴν ὥσπερ ἐκ κάρου τινὸς ἢ βαθέως ὕπνου, ὅπως ἀποβλέπουσα πρὸς τα νοητὰ αὐτοῦ δέχηται τὰ εἴδη καὶ τὰς μορφὰς ἐφιεμένη τῶν ἐκείνου νοημάτων.

(2) *Ib.*, 9. Ἔστι δὲ ἡ ἰδέα ὡς μὲν πρὸς θεὸν νοήσις αὐτοῦ, ὡς δὲ πρὸς ἡμᾶς νοητὸν πρῶτον, ὡς δὲ πρὸς τὴν ὕλην μέτρον, ὡς δὲ πρὸς τὸν αἰσθητὸν κόσμον παράδειγμα, ὡς δὲ πρὸς αὐτὴν ἐξεταζομένη οὐσία.

(3) L. l. Ὁρίζονται δὲ τὴν ἰδέαν παράδειγμα τῶν κατὰ φύσιν αἰώνιον. Οὔτε γὰρ τοῖς πλείστοις τῶν ἀπὸ Πλάτωνος ἀρέσκει τῶν τεχνικῶν εἶναι ἰδέας, οἷον ἀσπίδος ἢ λύρας, οὔτε μὴν τῶν παρὰ φύσιν; οἷον πυρετοῦ καὶ χολέρας, οὔτε τῶν κατὰ μέρος, οἷον Σωκράτους καὶ Πλάτωνος, ἀλλ' οὐδὲ τῶν εὐτελῶν τινός, οἷον ῥύπου καὶ κάρφους, οὔτε τῶν πρός τι, οἷον μείζονος καὶ ὑπερέχοντος,

des idées, les espèces ou formes dont il pense avec Aristote qu'elles sont inséparables de la matière (1).

Mais nous ne devons pas oublier de rappeler ici que ce mélange d'opinions n'était pas généralement approuvé des platoniciens de ce temps. On nous parle d'un platonicien appelé *Calvisius-Taurus* qui enseigna à Athènes sous Antonin-le-Pieux, et qui écrivit sur la différence entre les doctrines de Platon, d'Aristote et des stoïciens (2). Son disciple Aulu-Gelle nous en a raconté plusieurs particularités qui semblent prouver qu'il ne devait pas procéder sans jugement dans ses commentaires sur les ouvrages de Platon (3), mais qu'il y combattait, en sa qualité de platonicien, les doctrines péripatétique et stoïque. Nous n'avons aucune connaissance de ces commentaires. Nous sommes mieux instruits de la manière dont un autre platonicien, *Atticus*, qui écrivit quelque chose contre les opinions d'Aristote, postérieurement à Taurus, et en fit voir la différence avec les doctrines de Platon. Les fragmens qu'Eusèbe a recueillis de ses écrits (4) combattent avec beaucoup d'ardeur les doctrines d'Aristote. Il s'y explique contre les principes trop peu fermes d'autres platoniciens qui avaient recours aux principes d'Aristote pour fonder leurs opinions, et qui croyaient pouvoir concilier l'éternité du monde avec la doctrine de Platon (5). Aristote y est accusé de ne s'être éloigné des doctrines de Platon que par esprit d'innovation. S'il admet un cinquième élément, ce n'est que parce que, confondant les doctrines de Platon sur les idées immuables et sur les idées immortelles, mais devenues dieux, il a imaginé la chimère d'un corps impas-

(1) L. l. 4. Τῶν νοητῶν τα μὲν πρῶτα ὑπάρχει ὡς αἱ ἰδέαι, τὰ δὲ δεύτερα ὡς τὰ εἴδη τὰ ἐπὶ τῇ ὕλῃ ἀχώρριστα ὄντα τῆς ὕλης.

(2) *Gell.*, XII, 5; *Suid. s. v.*, Ταῦρος.

(3) Comp. particulièrement *Gell.*, I, 26; VI, 13, 14.

(4) *Præp. ev.*, XV, 4—9, 12, 13.

(5) *Ib.*, 5, 6.

sible (1). Aristote a beaucoup innové aussi sans raison et d'une manière insoutenable dans la composition du monde (2) ; mais il est surtout attaqué rudement pour avoir soutenu que la vertu était insuffisante au bonheur, pour avoir nié l'immortalité de l'âme des héros et des démons, pour avoir rejeté la providence divine dans les choses de ce monde sublunaire, particulièrement en faveur des hommes, et pour avoir limité la puissance de Dieu, puisqu'il ne veut pas convenir qu'elle peut conserver le monde, l'empêcher de périr, quoiqu'il soit contingent (3). On ne peut s'empêcher de reconnaître un certain zèle pieux dans cette attaque contre Aristote, quand on voit Atticus n'avoir pas plus d'estime pour son adversaire que pour Epicure, parce qu'il a nié le côté essentiel pour nous de la providence, celui qui concerne les hommes; mais on ne peut pas dire que cette idée soit juste, ni cette manière de concevoir judicieuse ; et il serait facile de faire voir qu'en cela même se trahissait aussi la tendance de cette époque à une confusion prononcée des écoles.

Nous parlerions encore de quelques autres platoniciens de cette époque, si nous ne jugions pas plus convenable de le faire lorsqu'il sera question de l'alliance des idées orientales avec la philosophie grecque. Car nous avons déjà dit que cette alliance se fit surtout avec la philosophie platonicienne. Nous terminerons donc nos considérations sur les nouveaux platoniciens, qui appartiennent par leur caractère principal à la direction savante de cette époque, par quelques observations qui jetteront quelque jour sur le rapport de ces platoniciens avec d'autres phénomènes du même temps. On voit surtout, par le fait que ces platoniciens ne voyaient rien de plus élevé en philosophie que la morale, qu'ils avaient fait entrer l'élément

---

(1) *Præp. ev.*, 7.

(2) *Ib.*, 8.

(3) *Ib.*, 4, 5, 6, 9, 12.

romain dans le mélange de ce temps. L'étude de la logique était peu estimée d'eux. Si la philosophie consistait en cela, elle ne manquerait pas de maîtres. Nul philosophe ne s'intéresserait à la dialectique, si elle n'était nécessaire. Mais la principale affaire de la philosophie est de nous faire connaître le bien et de nous conduire à la vertu (1). Les dissertations de Maxime nous conduisent à une autre observation. Dans la revue toute dogmatique de la doctrine platonicienne qu'Alcinoüs s'était proposé de donner, se trouvait naturellement exposée, sans plus de difficulté, la doctrine de l'école; cependant il y avait plusieurs doutes sur le sens de la théorie des idées de Platon, qui ne pouvaient pas être complétement comprimées; et comme on tenait beaucoup à la doctrine que le divin ne peut s'exprimer directement et sans figures, on dut hésiter sur ce qu'il faut entendre dans la doctrine de Platon par sens figuré et par sens propre. Nous saurons combien ce doute était imminent et jusqu'où il pouvait conduire, si nous réfléchissons que les nouveaux académiciens sortirent des anciens. Si nous ajoutons à cela que la philosophie érudite, lorsqu'elle n'est pas cultivée un peu librement et qu'elle n'est pas un peu débarrassée des chaînes de la forme scolastique, donne ordinairement lieu à un doute d'option, nous ne serons point surpris de trouver dans les pensées et les expressions de Maxime beaucoup de choses qui n'ont l'air de n'être regardées que comme une opinion vraisemblable. Il se plaît à opposer les thèses des philosophes, comme si un tribunal devait prononcer entre elles; et cela, non simplement pour faire preuve d'habileté oratoire, mais bien plutôt parce qu'il espère de trouver une solution, et il donne à entendre

(1) *Max. Tyr. diss.*, XXXVII, p. 373 s.; *Alcin.*, 3, 27; *Attic. ap. Euseb. pr. ev.*, XV, 4. Maxime (*Diss.*, VI) et Alcinoüs (*c.* 2) préfèrent la vie thérapeutique à la vie pratique; nulle difficulté là-dessus. La dissertation citée de Maxime jette un jour suffisant sur cette question.

comment il croit l'avoir trouvée avec Platon, lorsqu'à la fin il expose l'opinion de ce philosophe, et la présente comme l'opinion de la philosophie : mais il est visible cependant que, comme il arrive ordinairement dans les débats judiciaires, la vraisemblance peut aussi être alléguée pour la partie adverse. Pourrait-il considérer la philosophie comme un oracle sur ce qu'il y a de plus beau et de meilleur, sur la voie qui conduit au bonheur, si cet oracle n'était pas au moins équivoque, si sa sentence ne divisait pas même les philosophes en plusieurs sectes ! C'est en quoi la philosophie ne ressemble pas aux autres sciences ; plus elles avancent, plus elles atteignent sûrement leur but ; mais la philosophie, plus elle est féconde en pensées, plus aussi des pensées d'un poids égal s'opposent les unes aux autres, plus le jugement devient difficile (1). S'il n'a pas décrit avec bonheur la destinée de la philosophie, il a au moins caractérisé la philosophie grecque de son siècle. Elle avait vieilli ; elle n'avait pas le courage de se renouveler, d'avancer vigoureusement, seule condition pour tant de salut et de prospérité. La fécondité des anciens systèmes qu'elle rencontra ne put qu'embarrasser ceux qui voulurent les utiliser comme quelque chose de parfait. Il est clair que le scepticisme fut par là singulièrement favorisé. Un autre platonicien de cette époque, *Favorinus*, favori d'Adrien, ne semble pas avoir été éloigné du scepticisme ou de l'opinion de la nouvelle Académie. Sa pénétration, son érudition vaste et facile, ne lui servit qu'à douter si l'on peut savoir quelque chose ou si l'on ne peut rien savoir (2).

---

(1) *Diss.*, XIX, p. 199 s.; *Diss.*, XXXIV *in.* Χαλεπὸν εὑρεῖν λόγον ἀληθῆ. Κινδυνεύει γὰρ ἡ τοῦ ἀνθρώπου ψυχὴ δι' εὐπορίαν τοῦ φρονεῖν τοῦ κρίνειν ἀπορεῖν. Καὶ αἱ μὲν ἄλλαι τέχναι πρόσω ἰοῦσαι κατὰ τὴν εὕρεσιν εὐστοχώτεραι γίγνονται ἑκάστη περὶ τὰ αὑτῆς ἔργα. Φιλοσοφία δὲ ἐπειδὰν αὑτῆς εὐπορώτατα ἔχῃ, τότε μάλιστα ἐμπίπλαται λόγων ἀντιστασίων καὶ ἰσορρόπων.

(2) *Galen. de opt. disc.*, c. 1; Philostrate (*Vit. soph.*, I, 8)

Nous devons parler un peu plus longuement d'*Alexandre d'Aphrodise*. Nous ne pouvons pas élever très haut le mérite de ses commentaires. Ils donnent rarement ce qui est nécessaire pour la parfaite intelligence des ouvrages d'Aristote ; il aurait fallu une vue plus libre de la philosophie d'Aristote que n'était celle de cet interprète pour pénétrer fondamentalement les obscurités qui passent de l'indéterminabilité de l'idée dans l'expression. Il est tout-à-fait engagé dans son auteur, et ne cherche qu'à le concilier avec la façon de voir de son siècle, de manière à faire ressortir la supériorité de son école sur les autres écoles de philosophie. Sa polémique est dirigée contre les principales écoles de philosophie, plus rarement néanmoins contre les Epicuriens, dont la manière de voir lui paraît trop peu savante et trop sensuelle (1), que contre les platoniciens et les stoïciens. C'est contre ces derniers qu'est dirigé son ouvrage sur le destin et sur ce qui est en notre pouvoir, ouvrage qu'il dédia aux empereurs Sévère et Caracalla, et qui est le plus propre à faire connaître sa manière. Il prouve quelle grande importance son auteur attachait aux idées communes de l'homme, car la nature générale de l'homme n'est pas incapable de trouver la vérité (2) ; et comment il sut aussi concilier avec cette opinion la conviction de son école, que lorsqu'une vérité nous a frappé sensiblement, toute la force des raisons vraisemblables en faveur du contraire se trouve par là neutralisée (3). Son argumentation contre la doctrine des stoïciens, que la puissance du destin règle tout à l'avance, n'a pour but que de

(1) *Quæstiones naturales*, *de anima*, *morales*, III, 12.

(2) *De fato*, 2. Τὸ μὲν οὖν εἶναί τι τὴν εἱμαρμένην καὶ αἰτίαν εἶναι τοῦ γίγνεσθαί τινα κατ' αὐτὴν ἱκανῶς ἡ τῶν ἀνθρώπων συνίστησι πρόληψις· οὐ γὰρ κενὸν οὐδ' ἄστοχον τἀληθοῦς ἡ κοινὴ τῶν ἀνθρώπων φύσις. *Ib.*, 14. Il admet donc aussi une πρόληψις τῶν θεῶν. *Qu. nat.*, II, 21 fol. 17 a.

(3) *De fato*, 26. Ἱκανωτέρα γὰρ ἡ τοῦ πράγματος ἐνάργεια πρὸς συγκατάθεσιν πάσης τῆς διὰ λόγων ἀναιρούσης αὐτὸ πιθανότητος.

faire voir que cette doctrine fait violence au sens des mots que les hommes ont établis pour signifier leurs idées générales (1), et il indique un autre sens. En cela encore, il reste fidèle à sa qualité d'interprète; il ne veut qu'expliquer le sens de la formation générale du langage. Tous les hommes, dit-il, admettent quelque chose de contingent, supposent possible quelque chose qui ne doit pas nécessairement arriver, quelque chose aussi qui est en notre pouvoir; cette dernière chose leur est démontrée par des faits (2). Tout ce qui arrive n'est pas prédéterminé par le sort, mais seulement ce qui arrive suivant des lois de la nature; mais il y a aussi des obstacles à l'accomplissement de ces lois, beaucoup de choses n'arrivent qu'ordinairement; la nature n'atteint pas partout son but, beaucoup de choses au contraire arrivent contre les lois de la nature (3). En opposant ce point de vue aristotélique à la doctrine stoïque de l'enchaînement éternel et indissoluble des causes, il n'en résulte, dans le fait, aucune grande idée de son point de vue fondamental; il s'en rapporte à ce sujet à l'apparence qui nous fait voir beaucoup de choses qui restent sans conséquences naturelles; ce que semble confirmer le fait, que l'homme n'engendre pas toujours l'homme, que la fleur ne devient pas toujours fruit (4). Évidemment il s'écarte ici de la question, comme aussi lorsqu'il allègue que l'homme a reçu de la nature la réflexion, ce qui ne lui servirait à rien s'il ne pouvait agir librement en conséquence de ses délibérations; mais la nature ne fait rien en vain (5). Tandis qu'il avait proprement et simplement à mettre en lumière les raisons na-

(1) Comp. là-dessus *Quæst. nat.*, III, 11.
(2) *De fato*, 8, 10, 14, 26.
(3) *De fato*, 6. L'idée du sort ne se rapporte qu'à ce qui arrive; celle de la nécessité se rapporte aussi à ce qui est. *Ib.*, 3; *Qu. nat.*, II, 5.
(4) *De fato*, 23.
(5) *Ib.*, 11.

turelles et rationnelles des événemens. A la vérité, il ne néglige pas entièrement cette distinction, et même il devait, pour peu seulement qu'il eût compris les doctrines de son maître, y trouver le point où commençait la divergence des doctrines péripatétiques et stoïques, celle-ci n'admettant pas, comme celle-là, de différence entre le mobile naturel et le mobile rationnel (1), elle ne considérait au contraire le mobile rationnel que comme un développement supérieur du mobile naturel. Mais il la fait beaucoup trop peu ressortir, tandis qu'il s'occupe beaucoup trop d'autres différences non essentielles ou même incertaines entre ces doctrines. Nous ne pouvons pas non plus ne pas faire remarquer qu'il est assez étrange qu'Alexandre ne fasse pas la moindre attention à la doctrine des nouveaux stoïciens, qui avaient cependant fait de graves innovations à la doctrine de la liberté. Il n'attaque que l'ancien portique. Le présent, pour cette époque, est beaucoup plus que le passé.

Encore un point, qui se rattache à ce combat du péripatéticien contre les stoïciens, nous semble digne de remarque. Il reproche à ses adversaires, puisque, suivant eux, tout est soumis à une nécessité générale, de détruire la crainte des dieux et la piété. Car c'en est fait par là de la providence divine sur l'homme, de cette providence même qui rend à chacun selon ses œuvres. Comment peut-on vénérer les dieux, dans la supposition même qu'ils favorisent les hommes de leur apparition et de leurs secours, si l'on est persuadé qu'ils ne peuvent se manifester aux hommes et les secourir, que suivant des causes prédéterminées? C'est en vain aussi que les stoïciens défendaient la divination comme une chose sainte; ils en faisaient disparaître tout le prix en admettant qu'elle ne sert à rien, puisqu'on ne peut éviter par là aucun malheur (2). A quoi Alexandre rattache aussi la doctrine d'Aristote touchant

(1) *De fato*, 33; *Qu. nat.*, III, 13; IV, 29.
(2) *Ib.* 17.

les biens, puisqu'il cherche à faire voir que la providence divine ne peut être de quelque prix qu'aux yeux de ceux qui admettent des biens corporels et extérieurs; car celui qui affirme que le beau seul est bon, met tout bien en son pouvoir (1). Sur ce point, il n'a pas seulement les stoïciens à combattre, mais encore sa propre école à justifier. La singulière doctrine de la distinction du monde en monde supralunaire et en monde sublunaire, dogme qui se rattache cependant par plusieurs points avec d'autres idées anciennes, et qui s'était très répandu, fut aussi une occasion de beaucoup de doutes sur la providence. Nous avons déjà dit qu'Atticus avait attaqué la doctrine d'Aristote, parce qu'elle nie la providence des dieux pour les hommes, pour les choses sublunaires, puisqu'elle laisse tout à l'abandon dans cette sphère de la nature et de l'âme de l'homme (2). Mais, d'un autre côté, on a aussi reproché à la doctrine d'Aristote de supprimer la providence pour les choses supralunaires, puisqu'elle y fait tout mouvoir suivant des voies nécessaires (3). Alexandre défend donc la doctrine de son école contre ce reproche, lorsqu'il observe que l'idée de la providence peut être prise dans un double sens; d'abord en considérant comme une œuvre de la providence tout ce qui est mu et changé par autre chose pour une fin quelconque; ensuite aussi en n'attribuant à la providence que ce qu'une chose opère dans une autre pour le plus grand bien d'une troisième. Dans le premier sens, tout serait soumis à la providence, car Dieu meut tout et avec dessein; il produit le mouvement cir-

(1) *Qu. nat.*, I, 14.

(2) *Euseb. pr. ev.*, XV, 5, 12.

(3) *Atticus dit*, op. cit. : Τῶν μὲν γὰρ οὐρανίων ἀεὶ κατὰ τὰ αὐτὰ καὶ ὡσαύτως ἐχόντων αἰτίαν τὴν εἱμαρμένην ὑποτίθησι, τῶν δὲ ὑπὸ σελήνην τὴν φύσιν, τῶν δὲ ἀνθρωπίνων φρόνησιν καὶ πρόνοιαν καὶ ψυχήν. La πρόνοια ne peut signifier ici, d'après les expressions d'Atticus, que le soin des hommes.

culaire des astres, afin qu'ils puissent obtenir, non pas une nature divine, mais cependant quelque chose de virtuellement semblable à elle. Dans le second sens, le sens étroit, la providence divine ne règne que sur le monde sublunaire, puisque le mouvement des astres a été si bien ordonné pour le plus grand avantage de ce monde, que les mouvements terrestres en dépendent (1). Un autre reproche des platoniciens, c'est qu'Aristote admet à la vérité une providence des dieux, mais pas une providence en soi, et qui dépende de l'essence des dieux, mais seulement une providence accessoire (κατὰ συμβεβηκός) à leur nature. Car leur activité a pour but, non le bien des hommes, ils ne l'exercent au contraire qu'à cause d'eux-mêmes, et ce n'est qu'accidentellement qu'il en revient du bien aux hommes (2). Alexandre cherchait donc à faire voir d'abord que l'on entendrait tout-à-fait mal le rapport du divin à l'humain si l'on voulait admettre pour les hommes une providence qui tiendrait à l'essence des dieux. Il est contraire à l'idée du divin d'affirmer qu'il est doué d'activité pour la conservation ou le plus grand avantage des hommes ; car ce serait comme si quelqu'un disait que les maîtres existent pour le plus grand bien des esclaves. Ce qui est à cause d'autre chose est moins que cette chose. Les dieux ne peuvent donc pas être à cause des hommes ; ils ne sont doués d'activité qu'à cause d'eux-mêmes (3). On voit comme ces pensées tendaient à conserver pure de rapports particuliers à l'existence humaine, l'idée de l'activité naturelle des forces générales du monde. Mais, quoique Alexandre se décide en conséquence pour l'opinion que la providence divine sur les hommes ne peut se rapporter

(1) *Qu. nat.*, I, 25.

(2) *Ib.*, II, 21. On voit, par la conclusion dernière, que la même objection est dirigée contre les platoniciens.

(3) L. l., fol. 17 a. Ἀλλ' εἰ τὰς οἰκείας τὸ θεῖον ἐνεργήσει ἐνεργείας τῆς τῶν θνητῶν σωτηρίας, οὐχ αὑτοῦ (*ed.* οὐκ αὐτοῦ) χάριν, παντάπασιν ἂν δόξει τῶν θνητῶν εἶναι χάριν.

à l'essence de son activité, il ne pouvait cependant pas avouer qu'elle n'est qu'un rapport non essentiel, ou purement accidentel à cette activité. Il niait donc l'applicabilité de cette opposition disjonctive à la question actuelle. Car on pourrait seulement dire alors de Dieu qu'il ne prend des hommes qu'un soin indirect, si leur salut émanait de ses opérations sans qu'il le sût, sans qu'il le voulût, et sans raison (παρὰ λόγον). C'est ainsi que l'on dit que quelqu'un a trouvé un trésor par hasard ou accidentellement, lorsqu'il est tombé dessus sans le savoir et sans le vouloir, ayant commencé son travail dans une tout autre fin. Mais telle ne saurait être la providence des dieux; ils prennent soin des hommes avec savoir et vouloir, et leur procurent les biens de la vie dont ils ont besoin, quoiqu'ils n'exercent pas leur activité à cause des hommes. Il faut donc admettre un milieu entre la providence en soi et la providence accidentelle (1).

On ne peut pas méconnaître que dans ces pensées d'Alexandre d'Aphrodise sur la providence, règne le besoin de se mettre d'accord avec la tendance religieuse qui prévalait à cette époque, en philosophie, sans cependant rien céder des principes de son école, qui recommandaient avant tout le respect du système naturel de toutes les forces et de tous les phénomènes. Il ne veut donc pas se laisser entraîner par la polémique des platoniciens, au point d'avouer que, bien que le monde ait été fait, la volonté divine peut cependant le rendre impérissable; car ce qui tient à l'essence d'une chose, Dieu même ne peut s'en séparer; en quoi Alexandre en appelle au mot de Platon, que le mal est nécessaire en ce monde, parce qu'il fait partie de la nature périssable des choses (2). Il ne veut pas faire plus de concession à ses adversaires, concernant la doctrine d'Aristote sur l'âme; au contraire un point ca-

---

(1) L. l., fol. 16 b.
(2) *Ib.*, I, 18.

pital de sa polémique contre les doctrines platoniciennes, c'est que l'âme n'est pas une substance qui se meuve d'elle-même; qu'elle doit être regardée comme une forme informée, matérialisée (ἔνυλον εἶδος) de la matière; qu'elle ne peut par conséquent pas non plus être immortelle de sa nature (1).

Plus donc la polémique des écoles était animée dans cette philosophie savante, plus on prenait à tâche d'expliquer les doctrines des écoles et les écrits de leur fondateur, en s'attachant souvent à la lettre écrite avec une étroite servilité, avec un respect superstitieux, plus, par conséquent, on était contraint de recourir à des détours forcés, et moins on pénétrait l'esprit des doctrines pour exposer de ce point de vue l'ensemble du système, dont les courts extraits dogmatiques que l'on composait à l'usage des élèves s'éloignaient beaucoup, plus aussi cette manière de traiter la philosophie ancienne dut fournir d'aliment au scepticisme.

Avant de passer à l'histoire du nouveau scepticisme, nous devons parler encore d'un savant de cette époque, qui, quoiqu'il se soit plutôt occupé d'une autre branche de la science, n'est cependant pas sans importance pour l'histoire de la philosophie. Nous voulons parler du célèbre médecin *Claude Galien*, qui florissait un peu avant Alexandre d'Aphrodise, sous l'empereur Marc-Aurèle et ses successeurs jusqu'à Sévère. Cet homme s'était donné pour tâche, en partant de quelques expériences et de vieilles traditions de l'école d'Hippocrate, de réduire la médecine en un système par l'application méthodique des règles de la logique et de quelques idées empruntées aux anciens philosophes. Nous n'avons pas à le juger sous ce rapport; mais nous devons dire qu'il prétendit aussi enseigner la philosophie et la répandre en partie dans des ouvrages proprement philosophiques, en partie dans ses théories médicales. Il peut ne pas nous être indifférent

---

(1) *Qu. nat.*, II, 14.

de savoir quelles étaient ces doctrines médicales, tant sous le point de vue général, parce que la profession très considérée de la médecine, sur laquelle elles agirent immédiatement, dut exercer une grande influence sur la pensée philosophique du temps, que sous le point de vue particulier, parce que l'histoire du nouveau scepticisme tient intimement au développement de la médecine savante.

Déjà avant le temps de Galien, la pensée philosophique s'était, comme cela devait être, fait remarquer plusieurs fois, et il s'était formé des écoles dogmatiques de médecins qui professaient ou la théorie atomique d'Epicure, ou les idées stoïques, et qu'on appelait les pneumatiques. Nous pouvons cependant ne pas faire attention aux doctrines de ces médecins, parce qu'elles ne changèrent rien en philosophie. Mais il s'était déjà formé aussi, dans l'attaque contre ces médecins dogmatiques et contre la confusion que leurs opinions anticipées sur l'expérience menaçaient d'introduire en médecine, un autre parti de médecins qui ne voulaient s'en rapporter qu'à l'expérience seule, sans rechercher philosophiquement les principes ou les causes. Galien ne voulait pas, avec les empiriques purs, renoncer à cette recherche; et, d'un autre côté, il ne trouvait pas satisfaisantes les explications des médecins philosophes. Il prit donc une autre marche; il adopta une philosophie éclectique dans ses essais d'explication, philosophie qui se rattachait surtout, il est vrai, à la doctrine de Platon et à celle d'Aristote, sans cependant dédaigner les idées stoïques qui s'étaient très répandues de son temps dans les sciences. La nature de sa science dut le porter à l'expérience comme à une source certaine de la connaissance. Il s'y confiait tellement, qu'il ne voulait s'engager dans aucune dispute où la foi à la vérité des phénomènes ne devait pas être établie avant tout (1). Il se dispensa par là même

(1) Il appelle ceux qui doutent de la vérité des phénomènes des ἀγροικοπυῤῥωνείους. *De prænot. ad Posth.*, 5, p. 628, Küh·

d'une recherche fondamentale sur l'importance des phénomènes et sur les idées suprêmes dont leur explication dépend. Mais, suivant sa manière de voir, le phénomène même doit former la base des raisonnemens servant à trouver la connaissance du non-phénoménal, des raisons des phénomènes. Il compare en conséquence ceux qui négligent les preuves et la théorie des preuves à ceux qui veulent apprendre l'astronomie sans savoir les mathématiques et la géométrie (1). Il insiste donc d'une manière toute particulière sur les exercices logiques, sans lesquels aucune doctrine ne peut se constituer d'une manière précise (2), et il semble s'être appliqué spécialement à cette partie de la recherche philosophique, si l'on considère la longue liste d'ouvrages logiques qu'il donne dans le catalogue de ses œuvres. On aime à lui entendre dire que dans sa jeunesse il n'a demandé aux philosophes qu'une bonne théorie des preuves, mais qu'il s'était trompé en croyant qu'il la trouverait chez eux; car aussi, sur cette question, il a entendu professer différentes opinions, il a vu des disputes et des erreurs manifestes. Il pense donc que ce n'a pas été la faute de ses maîtres s'il n'est pas tombé dans le pyrrhonisme; ce n'est qu'aux sciences mathématiques, qui étaient comme un ancien patrimoine de sa famille, qu'il doit d'avoir conservé quelque foi aux sciences, et qu'il a essayé de se faire une théorie des preuves analogues à la géométrie (3). Il est à remarquer qu'il était moins porté pour la logique de Platon et celle des stoïciens, que pour celle d'Aristote (4). Mais combien il est éloigné, dans ceux de ses écrits qui nous sont parvenus, de la méthode serrée

---

(1) *De constit. art. med.*, 8 *fin.*, p. 254.

(2) *De elem. ex Hipp.*, I, 6, p. 460; *Quod opt. med. sit quoque phil.*, p. 60.

(3) *De libr. propr.*, 11.

(4) L. l.; *Ib.*, 16. Il dit : Ὅτι ἡ γεωμετρικὴ ἀναλυτικὴ ἀμείνων τῆς τῶν στοϊκῶν.

et précise de la géométrie! Et ce n'est pas seulement dans ses ouvrages, qui, à cause de leur matière expérimentale, ne permettent pas une démonstration rigoureuse, mais aussi particulièrement dans les ouvrages philosophiques, qu'il s'abandonne jusqu'à l'excès à sa loquacité de rhéteur, et qu'on ne trouve que rarement une pensée intéressante à travers beaucoup de mots pompeux. Son ouvrage sur les sophismes semble prouver de reste qu'il lui manquait la sévérité d'une pensée réglée, qui peut seule rendre utiles les recherches logiques de l'espèce de celles dont il s'occupait. Dans cet ouvrage, il veut établir la preuve qui manque dans Aristote, qu'il n'y a de possible que les six sophismes que ce philosophe a traités; mais il croit pouvoir faire cette preuve au moyen d'une division tirée d'ailleurs, et appliquée maladroitement (1).

A la vérité, les ouvrages de Galien sur les autres parties de la philosophie ne sont pas si nombreux; cependant on cite de lui un nombre considérable écrits sur la morale; il recommandait aux médecins l'étude de cette science, non seulement à cause de la liaison entre le corps et l'âme, mais il leur rappelle aussi en termes pleins de gravité la dignité de leur art, les exhorte à pratiquer la morale, à comprimer toutes les passions basses, à l'acquisition de toutes les vertus, afin de pouvoir exercer leur science avec d'autant plus de zèle (2). Nous n'avons rien de plus à ajouter sur cette partie de la philosophie, si ce n'est qu'il y suit tout-à-fait la doctrine de Platon.

---

(1) Sa division se fonde sur ce que tout sophisme a sa raison dans une équivoque; mais l'équivoque peut consister ou dans les mots particuliers, ou dans la composition de la proposition : de plus, l'équivoque doit être ou de réalité, ou de possibilité ou d'idée. Il ramène deux sortes de sophismes à l'équivoque de la réalité, trois à celle de la possibilité, et une à celle de l'idée. *De sophism.*, c. 2.

(2) *Quod opt. med. sit quoque phil.*, p. 60 s.

On pense bien qu'il s'occupe spécialement de la physique, qui se rattache étroitement à la médecine. Cependant nous ne croyons pas nécessaire de donner une analyse étendue de sa physique, puisqu'elle repose en particulier sur l'expérience, et qu'en général il suit tantôt Platon, tantôt Aristote, tantôt les stoïciens. Il suffira de faire connaître par quelques exemples le caractère de son éclectisme. Conduit par son art à la recherche de la nature organique en particulier, il ne s'occupa d'aucune partie de la physique avec plus de soin que de la destination des organes, en quoi il s'attacha au point de vue téléologique de Platon, et surtout d'Aristote, sans suivre servilement les opinions de l'un ou de l'autre, puisque ses travaux particuliers sur la construction du corps animal dûrent le conduire à des résultats qui lui fussent propres. Il estimait tant cette partie de la physique, qu'il croyait y voir le véritable commencement d'une théologie positive (1). Aussi ne tarit-il pas en louanges de la sagesse divine, qu'il aperçoit dans la formation des êtres vivans. Nous trouvons cependant cette direction de ses vues philosophiques peu en harmonie avec le tour qu'il prend dans les principes de sa théorie médicale, puisqu'il y ramène presque tout au mélange des élémens, et qu'il fait au contraire peu attention à la force qui forme et harmonise les êtres vivans. Car il part de la composition des quatre élémens, dont il se fait les mêmes idées au fond que les stoïciens (2); de leur composition et mélange convenable se forment des humeurs (3), et

---

(1) *De usu part.*, XVII, 1. p. 360. Ἡ περὶ χρείας μορίων πραγματείατ θεολογίας ἀκριβοῦς ἀληθῶς ἀρχὴ καταστήσεται, πολὺ μειζονός τε καὶ τιμιωτέρου πράγματος ὅλης τῆς ἰατρικῆς.

(2) *De elem. ex Hipp.*, I, 6, 8. Il les regarde comme les extrêmes des propriétés simples.

(3) Son principe, en cela, est qu'aucun élément ne peut manquer au corps vivant. *Ib.*, 6 *fin.* Mais il ne peut non plus avoir

des humeurs les parties homogènes et hétérogènes du corps. Aussi ses prescriptions médicales ont-elles précisément pour but de rétablir le mélange convenable dans toutes les parties du corps, et il dut aussi concevoir sa théorie générale en conséquence de ce point de vue pratique. Il est en général visible qu'il était très influencé dans ses recherches par le but pratique de son art ; il ne dissimulait même pas le peu de cas qu'il faisait des recherches qui n'ont pas pour but la pratique, sur Dieu et ses rapports avec le monde, sur l'éternité ou le commencement du monde, et d'autres semblables, en quoi il s'en rapportait à Socrate, à Xénophon et même à Platon (1). Il n'y a que les arts utiles à la vie qui méritent le nom d'arts (2). Il dut donc plus estimer la psychologie que les recherches sur les rapports respectifs des idées les plus élevées. Mais nous avons déjà donné à entendre qu'il s'en occupa cependant moins que de la science de la composition matérielle du corps ; de là la manière éclectique et en même temps sceptique dont il s'exprimait sur l'âme. Il montre bien une inclination à s'attacher à l'idée d'Aristote sur l'âme, puisqu'il déclare qu'il ne peut pas concevoir la doctrine platonicienne que l'âme est incorporelle, parce qu'il ne peut reconnaître aucune différence dans l'incorporel, tandis que les âmes diffèrent cependant les unes des autres, et parce qu'il n'aperçoit pas comment l'âme pourrait s'étendre par tout le corps si elle ne devait pas être un peu corps (3). Ce qui fait qu'il ne peut pas

---

un seul élément pur dans un corps vivant, car Gallien n'admet pas cet état de pureté extrême. *De temp.*, I, 1.

(1) *De Hipp. et Plat. plac.*, IX, 7, p. 779 s.

(2) *Adhort. ad art. add.*, 9. Ὁπόσοις τῶν ἐπιτηδευμάτων οὐκ ἔστι τὸ τέλος βιωφελὲς, ταῦτ' οὐκ εἰσὶ τέχναι.

(3) *Quod animi mor. corp. temp. sequ.*, 3, p. 776. Διὰ τὸ μὴ γινώσκειν με τὴν οὐσίαν τῆς ψυχῆς ὁποία τίς ἐστιν, ἐκ τοῦ γένους τῶν ἀσωμάτων ὑποθεμένων ἡμῶν ὑπάρχειν αὐτήν. Ἐν μὲν γὰρ σώματι τὰς κράσεις ὁρῶ πάμπολύ τε διαφερούσας ἀλλήλων καὶ παμπόλλας οὔσας· ἄσωμα-

non plus admettre les preuves de Platon en faveur de l'immortalité de l'âme (1), et il pense que personne encore n'a prouvé d'une manière scientifique en quoi consiste l'essence de l'âme, ce qui fait qu'il ne peut s'en former aucune opinion, pas même une vraisemblable (2). A propos de quoi il se déclare aussi contre l'opinion des platoniciens, que l'âme répandue partout l'univers forme les êtres vivans, parce que l'opinion qui place aussi la force formatrice de cet être divin dans les insectes les plus vils, ne lui semble pas éloignée de l'athéisme (3). S'il s'éloigne aussi sur ce point des platoniciens, il revient cependant à leurs opinions au sujet de la division des facultés de l'âme et de la doctrine des organes auxquels elles correspondent; il attaque à ce sujet très vivement Aristote, qui met le siége de l'âme dans le cœur, et qui fait refroidir le cœur par le cerveau; il en appelle ici à ses recherches anatomiques, qui lui avaient démontré la liaison des nerfs du cerveau avec les organes des sens (4).

Galien avait fait servir, plus qu'aucun autre, à l'ornement scientifique de la médecine les doctrines des anciens philosophes; il semble aussi, au jugement de savans médecins, qu'il avait mis à profit pour ses fins un riche trésor d'expériences, et pour faire valoir ses connaissances, il avait à sa disposition une éloquence un peu

---

του δ' οὐσίας αὐτῆς καθ' ἑαυτὴν εἶναι δυναμένης, οὐκ οὔσης δὲ ποιότητος ἢ εἴδους σώματος οὐδεμίαν νοῶ διαφοράν, καίτοι πολλάκις ἐπισκεψάμενός τε καὶ ζητήσας ἐπιμελῶς· ἀλλ' οὐδέ, πῶς οὐδὲν οὖσα τοῦ σώματος εἰς ὅλον αὐτὸ δύναιτ' ἂν ἐκτείνεσται. *Ib.*, c. 5, p. 785 s.

(1) *Ib.*, c. 3 *fin.*

(2) *De fœt. formiat.*, 6, p. 700. Ἀλλ', ὅπερ ἔφην, οὐδεμίαν εὑρισκων δόξαν ἀποδεδειγμένην ἐπιστημονικῶς ἀπορεῖν ὁμολογῶ περὶ ψυχῆς οὐσίας, οὐδ' ἄχρι τοῦ πιθανοῦ προελθεῖν δυνάμενος.

(3) L. l.

(4) *De usu part.*, VIII, 2, 3, p. 623 s.

verbeuse, il est vrai, mais appropriée aux exigences de son siècle. Il ne faut donc pas s'étonner qu'il se soit fait un grand nom et de nombreux partisans de ses doctrines; mais il faut moins s'étonner encore qu'il ait trouvé chez ses collègues une forte opposition à l'application des idées philosophiques à leur pratique, puisqu'ils avaient quelque raison de craindre que cette application, qui avait été tentée dans la théorie par Galien et par ses prédécesseurs, n'amenât que confusion et altération des résultats de l'observation pure. Sans doute que les médecins qui sortirent auparavant des écoles d'Epicure et de celle des stoïciens purent être plus matériels dans leurs œuvres que Galien; mais il n'est pas invraisemblable qu'ils avaient cependant sur lui l'avantage de philosopher d'une manière plus conséquente (1), et plus les expériences le tirèrent en sens contraire, plus l'accroissement des expériences mêmes fit sentir l'insuffisance des anciennes doctrines physiques, plus aussi les médecins, qui ne voyaient le salut de leur science que dans l'expérience, se sentirent dans la nécessité de soumettre à l'examen toute la philosophie passée.

Ces considérations nous conduisent aux *Sceptiques* de cette époque. D'après les traditions qui nous sont parvenues, le scepticisme que nous avons rencontré dans la seconde période se propagea peu. Un catalogue des sceptiques, depuis Timon, est arrivé jusqu'à nous; mais il est évident qu'il contient des lacunes (2), à moins que nous ne devions plutôt admettre avec un sceptique plus récent, Ménodote, que l'école sceptique fut quelque temps interrompue, jusqu'à ce qu'elle fut reprise par un cer-

---

(1) Voir, pour plus de détails sur le singulier éclectisme de Gallien, Kurt-Sprengel, Mémoire sur l'histoire de la médecine, T. 1, 1re partie, p. 117 s.

(2) *Diog. L.*, IX, 115, 116. Timon et Enésidème ne seraient en conséquence séparés que de quatre générations, ce qui est assurément trop peu pour cent ans.

tain Ptolémée de Cyrène. On lui donne pour disciples Héraclide et Sarpédon. On ne sait rien de plus de ces disciples, et ce n'est que le disciple d'Héraclide, Enésidème, qui donna un fondement plus ferme au scepticisme. La série des maîtres sceptiques paraît n'avoir pas souffert d'interruption depuis Ptolémée (1); mais les renseignemens que nous avons sur eux sont si peu considérables, que nous n'avons presque rien à dire des circonstances de leur vie, et suffisent à peine pour découvrir le temps où ils vivaient. Quoique nous soyons habitués à voir les écoles d'alors se diviser, et se mettre peu en peine les unes des âutres, chacune s'occupant plus de l'ancien que du nouveau, cependant l'école sceptique est née de toutes les autres, bien que sa littérature semble avoir été peu importante, qui ce tient sans doute à une raison particulière. Cicéron considérait de son temps (2) la philosophie sceptique comme dissoute; Sénèque ne comptait du sien aucun maître de philosophie sceptique (3); il n'est presque mention nulle part que de ceux qui écrivent expressément sur les sectes ou l'histoire de la philosophie et de médecins. Nous ne doutons pas de l'importance de leurs travaux, particulièrement en ce qui concerne la médecine; nous sommes portés à croire que les nouveaux sceptiques étaient tous médecins, parce que tous ceux dont nous connaissons quelques circonstances biographiques, et c'est le grand nombre, étaient en effet médecins (4). Nous ne trouvons aucun renseignement précis

(1) Nous le concluons de ce que la tradition dans Diogène, sur Ménodote, renvoie à l'un des principaux chefs de l'école sceptique. Si Agrippa n'est pas nommé dans cette série, cela prouve seulement qu'il appartenait à une branche collatérale de l'école.

(2) *De orat.*, III, 17; *De fin.*, II, 11, 13.

(3) *Quæst. nat.*, VII, 32.

(4) Depuis Énésidème jusqu'à Saturninus, nous comptons neuf maîtres sceptiques, eux deux compris, dont six étaient

sur le temps où ces sceptiques vivaient, mais on peut le déterminer approximativement. Nous pouvons clairement reconnaître dans les écrits de Sextus l'empirique, par le caractère de l'attaque sceptique contre les dogmatiques, qu'il a dû se former à une époque où l'école des stoïciens exerçait encore la plus grande influence sur la pensée scientifique; car quoique les autres sectes des dogmatiques ne soient pas épargnées par les sceptiques, quoique le scepticisme s'attache surtout à mettre en conflit les opinions de toutes les écoles imaginables, celles des écoles à moitié oubliées, comme celles des écoles encore florissantes; cependant celle des stoïciens y joue encore le principal rôle. Aucune n'est examinée d'aussi près; les formes et les modes d'exposition de leur science valent presqu'à l'égal des formes de la science en général. Or, nous savons que la philosophie stoïque commença à tomber vers la fin du deuxième siècle de notre ère, et que la

---

médecins, et des écrivains très remarquables dans leur partie, savoir : Sextus l'empirique et Saturninus, qui sont expressément appelés médecins empiriques, *Diog. L.*, IX, 116; Hérodote, maître de Sextus, fils d'Arius, qui était également médecin, et dont le maître, Ménodote, ainsi que Théodas ou Theudas, étaient comptés parmi les médecins empiriques les plus distingués; Zeuxis est aussi mentionné comme médecin. *Galen. de libr. prop.*, 9; *De comp. med. sed. loc.*, III, p. 636; V, p. 834; *De simpl. med. temp.*, I, p. 432. Héraclide de Tarente, qui fut peut-être le maître d'Énésidème, est aussi appelé médecin empirique. *Galen. de comp. med. sec. loc.*, II, p. 534; *De libr. pr.*, 9. J'observe ici que l'on comptait les médecins sceptiques au nombre des médecins empiriques, que cependant Sextus l'empirique n'est point de cet avis; il pense au contraire qu'ils pourraient plutôt être comptés parmi les médecins méthodiques. *Hypoth. Pyrrh.*, I, 236 s.; *Adv. math.*, VIII, 327. Mais sa raison de distinguer entre les médecins empiriques et les médecins sceptiques est bien peu plausible, et lui-même ne l'a pas soutenue. *Ib.*, 191. Gallien reconnaît qu'ils s'étaient attachés à différentes écoles. *De simpl. med. temp.*, l. l.

philosophie néo-platonique eut un tel éclat au milieu du IIIe siècle, qu'elle dépassa bientôt toutes les autres écoles philosophiques; et cependant il n'est pas du tout question de cette philosophie dans les recherches sceptiques de Sextus, bien qu'elle eût fourni une abondante moisson au doute sur toutes les connaissances philosophiques (1). On peut conclure sûrement de là que les hommes dont Sextus cherche à recueillir les raisons sceptiques en un corps de doctrine, sinon Sextus lui-même, vivaient au plus tard dans la première moitié du IIIe siècle. Les écrits des médecins grecs semblent fournir quelque chose de plus précis. Les ouvrages de Galien contre les empiriques ne sont dirigés que contre Ménodote et Teudas; il parle, dans un écrit subséquent, d'Hérodote, disciple de Ménodote; mais il ne fait pas mention de Sextus l'empirique, disciple d'Hérodote, quoique dans un ouvrage médical ultérieur il mette Hérodote au nombre des principaux médecins empiriques (2). Un homme qui avait recueilli toutes les doctrines sceptiques n'aurait pas pu être omis par Galien, s'il eût eu déjà publié un de ses ouvrages du vivant de celui-ci, d'où nous devons conclure qu'Hérodote était à peu près contemporain de Galien, mais que Sextus vivait dans la première moitié du IIIe siècle. En remontant à cette époque, Enésidème peut avoir fleuri vers le commencement de notre ère (3).

---

(1) Sextus dit positivement qu'il a fait l'histoire de la philosophie depuis les physiciens jusqu'aux philosophes les plus récens, c'est-à-dire jusqu'aux stoïciens. *Adv. math.*, VIII, 1; *Pyrrh. hyp.*, I, 65. Κατὰ τοὺς μάλιστα ἡμῖν ἀντιδοξοῦντας νῦν δογματικοὺς τοὺς ἀπὸ τῆς στοᾶς. Il parle rarement des philosophes de son temps, ou en général d'une époque postérieure aux stoïciens. Cependant, il cite le stoïcien Basilidès, que l'on regarde comme le maître de Marc-Aurèle. *Adv. math.*, VIII, 258, *c. not. Fabr.*

(2) Savoir, dans l'*Introductio*, qui se trouve mal à propos parmi les œuvres de Galien, c. 4.

(3) On admet ordinairement, d'après *Fabric. ad Sext. Emp.*

En descendant la série des nouveaux sceptiques jusqu'à Sextus, nous n'en trouvons qu'un très petit nombre qui aient un caractère à eux. Le plus remarquable est encore *Enésidème* de Gnose, qui enseigna à Alexandrie; encore n'est-il pas même certain que sa façon de penser fût celle de l'école sceptique, quoiqu'il paraisse avoir beaucoup contribué à la propagation des doctrines sceptiques; car on nous dit qu'il était attaché à la doctrine d'Héraclite, mais qu'il ne considérait les recherches sceptiques que comme un moyen d'y parvenir. Ceci est parfaitement d'accord avec l'esprit de son temps, qui cherchait à renouveler les anciennes doctrines et à les concilier. Il semble s'être appliqué très clairement sur la manière dont toutes deux s'enchaînaient; car il disait qu'il faut d'abord reconnaître sceptiquement que le contraire apparaît dans le même, avant de parvenir à la connaissance d'Héraclite, que l'opposé est dans le même (1). Mais il semble peu douteux, d'après cela, qu'il ne voulait pas s'attacher à l'école sceptique, parce qu'elle ne voulait rien juger sur ce qui sert de fondement au phénomène, ainsi que Ené-

---

hyp. Pyrrh., I, 235, qu'Énésidème était contemporain de Cicéron. Cette supposition se fonde principalement sur ce qu'il disait des académiciens de son temps, qu'ils étaient quelquefois d'accord avec les stoïciens, et qu'ils se montraient comme des stoïciens qui en combattaient d'autres; car on rapporte cette expression à l'académicien Antiochus. Mais il n'est pas invraisemblable que beaucoup d'académiciens marchèrent sur les traces d'Antiochus. On ne peut rien conclure du témoignage d'Aristoclès, *Ap. Euseb. pr. ev.*, XIV, 7, qu'Énésidème a ranimé ἐχθὲς καὶ πρώην la doctrine sceptique.

(1) *Sext. Emp. Pyrrh. hyp.*, I, 210. Ἐπεὶ δὲ οἱ περὶ τὸν Αἰνησίδημον ἔλεγον, ὁδὸν εἶναι τὴν σκεπτικὴν ἀγωγὴν ἐπὶ τὴν Ἡρακλείτειον φιλοσοφίαν, διότι προηγεῖται τοῦ τἀναντία περὶ τὸ αὐτὸ ὑπάρχειν τὸ τἀναντία περὶ τὸ αὐτὸ φαίνεσθαι· καὶ οἱ μὲν σκεπτικοὶ φαίνεσθαι λέγουσι τὰ ἐναντία περὶ τὸ αὐτό, οἱ δὲ Ἡρακλείτειοι ἀπὸ τούτου καὶ ἐπὶ τὸ ὑπάρχειν αὐτὰ μετέρχονται.

sidème lui-même le reconnaissait (1). Le sceptique n'accorderait donc pas non plus que l'on pût dire de l'être que l'opposé lui convient, et Enésidème se faisait si peu illusion là-dessus, qu'il remarquait au contraire que le sceptique ne dira pas même qu'il y a ou qu'il n'y a pas un être (2). D'autres de ses propositions seraient encore moins conciliables avec son prétendu scepticisme. Par exemple, lorsqu'il enseignait que l'être ou la substance (οὐσία) est corps, et même le corps premier (3), ce qui suppose une opposition entre le corps premier qui sert de fondement, et le corps phénoménal ou apparent; comme aussi lorsqu'il admettait que le principe de toutes choses est l'air (4). Il pouvait encore sembler, par ses expressions, s'attacher jusqu'à un certain point à la doctrine d'Héraclite, mais pas autant lorsqu'il appelait aussi le temps le principe de toutes choses, et qu'il faisait le temps corporel (5), ni quand il rattachait à cette doctrine d'autres propositions qui semblent indiquer une tendance très prononcée à unir et à résoudre toutes les oppositions en une idée de quelque chose d'unique, de primitif et de fondamental. C'est évidemment en ce sens qu'il faut entendre son assertion, que tout le temps, incontestablement le mouvement du ciel, mais aussi le présent, le simple élément du temps, est le principe primitif de toutes choses, comme aussi l'unité, en tant que simple élément du nombre, est la première substance; car de la multiplication du présent et de l'unité sont nés les temps et les nombres; mais la partie est aussi bien autre chose que le tout, comme elle est aussi bien la même chose que lui,

---

(1) *Phot. cod.*, 212, p. 281, *Hoesch.* Σημεῖα μέν, ὥσπερ τὰ φανερά φαμεν τῶν ἀφανῶν, οὐδ' ὅλως εἶναί φησι, ἠπατῆσθαι δὲ κενῇ προσπαθείᾳ τοὺς οἰομένους.

(2) *Ib.*, p. 280.

(3) *Sext. Emp*, *Pyrrh. hyp.*, III, 138; *Adv. math.*, X, 216.

(4) *Ib.*, 233.

(5) *Sect. Emp. Pyrrh. hyp.*, III, 138; *Adv. math.*, X, 216.

parce que le premier être n'est pas moins tout que partie : tout, par rapport au monde, partie par rapport à la nature de cet être déterminé vivant (1). A peine peut-on douter que toutes ses propositions ne rendent le point de vue panthéistique de la doctrine d'Héraclite. La substance de toutes choses, l'unité de tout l'univers est exprimée et entièrement contenue dans chaque chose, dans la partie comme dans le tout ; c'est pourquoi toute multiplicité dans le monde n'est qu'une répétition de la même unité, et tout existe complétement dans chaque instant de la durée. Enésidème pouvait donc bien dire que l'opposé existe dans la même chose. Il semble, de ce qu'il appelait l'unité primitive air et temps, qu'il la regardait comme un être vivant. Nous ne nous trompons peut-être pas quand nous présumons que ce panthéisme matérialiste a une liaison étroite avec la médecine de l'école sceptique, ce qui peut s'expliquer encore, parce qu'Enésidème présentait d'une manière toute matérialiste les opinions d'Héraclite sur

---

(1) *Sect. emp. Pyrrh. hyp.*, III, 138; *Adv. Math.* X, 216. Ὅθεν καὶ διὰ τῆς πρώτης εἰσαγωγῆς καθ' ἓξ πραγμάτων τετάχθαι λέγων τὰς ἁπλᾶς λέξεις, αἵ τινες μέρη τοῦ λόγου τυγχάνουσι, τὴν μὲν χρόνος προσηγορίαν καὶ τὴν μονὰς ἐπὶ τῆς οὐσίας τετάχθαι φησίν, ἥ τίς ἐστι σωματική · τὰ δὲ μεγέθη τῶν χρόνων καὶ τὰ κεφάλαια τῶν ἀριθμῶν ἐπὶ πολυπλασιασμοῦ μάλιστα ἐκφέρεσθαι. Τὸ μὲν γὰρ νῦν, ὃ δὴ χρόνου μήνυμά ἐστι, ἔτι δὲ τὴν μονάδα οὐκ ἄλλο τι εἶναι ἢ τὴν οὐσίαν · τὴν δὲ ἡμέραν καὶ τὸν μῆνα καὶ τὸν ἐνιαυτὸν πολυπλασιασμὸν ὑπάρχειν τοῦ νῦν, φημὶ δὲ τοῦ χρόνου. Τὰ δὲ δύο καὶ τρία καὶ δέκα καὶ ἑκατὸν πολυπλασιασμὸν εἶναι τῆς μονάδος. *Ib.*, IX, 337. Ὁ δὲ Αἰνησίδημος κατὰ Ἡράκλειτον, καὶ ἕτερον, φησί, τὸ μέρος τοῦ ὅλου καὶ ταὐτόν · ἡ γὰρ οὐσία καὶ ὅλη ἐστὶ καὶ μέρος · ὅλη μὲν κατὰ τὸν κόσμον, μέρος δὲ κατὰ τὴν τοῦδε τοῦ ζώου φύσιν. La dernière proposition est obscure dans ma périphrase comme dans l'original. La manière dont Sextus rapporte quelque chose de complétement inintelligible est en général remarquable. Le commencement du premier passage démontre qu'Énésidème essaya de fonder la doctrine d'Héraclite très systématiquement par la comparaison des formes de l'être avec les formes du langage.

l'écoulement du feu divin dans notre âme (1). Il n'était donc pas dans cette voie très éloigné, quant au fond, des stoïciens; et si néanmoins il les attaque particulièrement et qu'il rejette l'accord des nouveaux académiciens avec les stoïciens, cela peut tenir à des accessoires ou à ce qu'il ne trouve pas les stoïciens suffisamment conséquens dans leur direction panthéistique et matérialiste (2).

Quoique, relativement à toute cette doctrine, nous ne comptions pas Enésimède parmi les sceptiques, il est certain du moins qu'elle a eu très peu d'influence sur la marche ultérieure de notre histoire; elle n'est qu'une trace de l'idée panthéistique, qui reparaît en son temps en différens lieux, mais surtout en Orient; nous la trouvons, comme telle, inférieure à beaucoup de grands monumens de la même époque. Du reste, l'alliance de ce panthéisme aux recherches sceptiques n'a rien qui puisse nous étonner, si nous faisons attention qu'à côté des doctrines panthéistiques a toujours marché parallèlement une polémique décidée contre tout développement intellectuel de la science, polémique dont nous avons déjà trouvé des traces nombreuses chez les Eléates, les Mégariques, et même dans Héraclite. Dans le fait, le scepticisme ultérieur a suivi ses traces avec ardeur (3), et Enésidème ne voulait du scepticisme que comme acheminement à la philosophie d'Héraclite, en tant seulement qu'il renverse l'opinion commune des choses, et cherche à l'exposer comme une vaine représentation en soi, en quoi il fraie un chemin à la doctrine panthéistique. C'est ce qui

---

(1) *Sext. Emp. adv. math.*, VII, 349, 350.

(2) Nous avons dit précédemment que Sextus l'empirique montra de l'inclination dans ses opinions médicales pour l'école méthodique; des sceptiques antérieurs purent bien aussi avoir incliné vers l'école pneumatique, sans cependant en approuver les fondemens scientifiques. Enfin, tout scepticisme a cependant un dogmatisme pour appui.

(3) *Diog. L.*, IX, 72, 73.

Cependant, par le fait qu'Enésidème recueillit les dix raisons de doute, nous pourrions très bien trouver un fil pour nous guider dans l'obscurité du développement de l'école sceptique. En tous cas, il y a là une tentative d'introduire un certain ordre dans la doctrine sceptique, et d'acquérir une vue supérieure et d'ensemble sur la masse de ses objections contre les dogmatiques. On reconnaît aussi cette direction de ses efforts pour perfectionner le scepticisme, dans son énumération des huit différens cas dans lesquels les dogmatiques doivent se faire illusion en recherchant les causes (1); et en général Sextus reconnaît expressément par opposition le mode d'investigation des nouveaux académiciens, que les sceptiques ont essayé de réfuter seulement les propositions principales des dogmatiques, et ce qu'il y a de plus général dans leur doctrine, parce qu'avec cela doit tomber aussi la certitude des conséquences de détails (2). Ce qui est d'accord avec le fait, que les sceptiques qui vinrent après Enésidème réduisirent de plus en plus les raisons de doute (3). *Agrippa*, dont nous ne savons autre chose, si ce n'est qu'il vécut après Enésidème (4), n'admettait plus que cinq raisons de doute (5), dont deux

---

la recherche des deux espèces de mouvement, *Ib.*, X, 38; la définition nominale du bien, *Ib.*, XI, 42, et quelques autres.

(1) *Sext. Emp. hyp. Pyrrh.*, I, 180 s.

(2) *Adv. math.*, IX, 1.

(3) Ce que nous pouvons conclure avec raison de la manière dont Sextus mentionne successivement ces doutes ultérieurs. *Pyrrh. hyp.*, I, 164, 178.

(4) *Diog. L.*, IX, 88. Ce que doivent avoir enseigné ... Sextus l'attribue, par rapport à Énésidème, ... On a voulu conclure sans raison suffisante de *Diog. L.*, IX, 106, qu'Agrippa est plus jeune que les sceptiques Antiochus et Apelle, dont le premier fut le maître de Ménodote. Voy. *Fabric. ad* [illegible]

(5) *Diog. L.*, IX, 88 [illegible]

des sceptiques antérieurs, et qu'il se trouve, d'un autre côté, tellement mêlé aux argumens des sceptiques suivans, qu'il est impossible de l'en distinguer. Ce dernier cas a surtout lieu relativement aux argumens qu'employait Enésidème pour faire voir que le rapport de causalité ne peut être connu (1). Nous trouvons qu'il est impossible de séparer ce qui, sous ce rapport, est sa propriété, de ce que lui ont ajouté les sceptiques subséquens. Le premier cas au contraire a lieu particulièrement pour les dix raisons de douter dont Enésidème est présenté comme l'inventeur (2), mais à l'occasion desquelles nous avons déjà fait voir qu'elles se retrouvaient chez les anciens sceptiques, de telle façon qu'Enésidème ne peut en être considéré que comme le premier collecteur. Tout le reste de ce qui nous a été transmis de la doctrine d'Enésidème est insignifiant et n'a aucune couleur propre (3).

---

(1) Il est constant, d'après *Phot. bibl. cod.*, 212, p. 280, 281; *Sext. Emp. hyp. Pyrrh.*, I, 180 s.; *Adv. math.*, IX, 218, qu'il attaqua l'idée de causalité. Si l'on attribue à Énésidème la suite du dernier passage jusqu'au § 266, il n'y a pas de raison, comme l'a déjà remarqué Tennemann, dans son *Histoire de la philosophie*, tom. V, p. 93, observ., pour qu'on ne lui attribue pas aussi ce qui vient après; mais ce qui vient après s'étend à l'indéfini, sans qu'on sache où s'arrêterait la fin des principes d'Énésidème. Je croirais donc plus convenable de ne regarder tout ceci que comme la propriété commune de l'école sceptique. Ce qui tendrait à le prouver, c'est que le § 277 présente une division qui ne s'accorde pas avec le mode de division d'Énésidème, d'après *Sextus adv. Math.*, X, 38.

(2) *Sext. Emp. adv. math.*, VII, 345; *Aristocl. ab. Euseb. pr. ev.*, XIV, 18.

(3) Telle est l'indication du but moral des sceptiques dans *Diog. L.*, IX, 107, ce qui sert à entendre *Aristocl.*, l. l.; la distinction entre les phénomènes faux et les vrais, *Sext. adv. math.*, VIII, 8; les raisons contre le vrai, *Ib.*, VIII, 40 s.; la raison contre la supposition que les signes sont sensibles; raison qui se rattache au dixième motif de doute, *Ib.*, 215; cf. 234;

Cependant, par le fait qu'Enésidème recueillit les dix raisons de doute, nous pourrions très bien trouver un fil pour nous guider dans l'obscurité du développement de l'école sceptique. En tous cas, il y a là une tentative d'introduire un certain ordre dans la doctrine sceptique, et d'acquérir une vue supérieure et d'ensemble sur la masse de ses objections contre les dogmatiques. On reconnaît aussi cette direction de ses efforts pour perfectionner le scepticisme, dans son énumération des huit différens cas dans lesquels les dogmatiques doivent se faire illusion en recherchant les causes (1); et en général Sextus reconnaît expressément par opposition le mode d'investigation des nouveaux académiciens, que les sceptiques ont essayé de réfuter seulement les propositions principales des dogmatiques, et ce qu'il y a de plus général dans leur doctrine, parce qu'avec cela doit tomber aussi la certitude des conséquences de détails (2). Ce qui est d'accord avec le fait, que les sceptiques qui vinrent après Enésidème réduisirent de plus en plus les raisons de doute (3). *Agrippa*, dont nous ne savons autre chose, si ce n'est qu'il vécut après Enésidème (4), n'admettait plus que cinq raisons de doute (5), dont deux

---

la recherche des deux espèces de mouvement, *Ib.*, X, 38; la définition nominale du bien, *Ib.*, XI, 42, et quelques autres.

(1) *Sext. Emp. hyp. Pyrrh.*, I, 180 s.

(2) *Adv. math.*, IX, 1.

(3) Ce que nous pouvons conclure avec raison de la manière dont Sextus mentionne successivement ces doutes ultérieurs. *Pyrrh. hyp.*, I, 164, 178.

(4) *Diog. L.*, IX, 88. Ce que doivent avoir enseigné οἱ περὶ τὸν Ἀγρίππαν, Sextus l'attribue, par rapport à Enésidème, τοῖς νεωτέροις σκεπτικοῖς. On a voulu conclure sans raison suffisante de *Diog. L.*, IX, 106, qu'Agrippa est plus jeune que les sceptiques Antiochus et Apelle, dont le premier fut le maître de Ménodote. Voy. *Fabric. ad Sext. Emp. hyp. Pyrrh.*, I, 164.

(5) *Diog. L.*, IX, 88. Οἱ δὲ περὶ Ἀγρίππαν τούτοις ἄλλους πέντε

contenaient en totalité, ou au moins en partie, les anciennes, et dont les trois autres étaient nouvelles. Les premières soulèvent le doute contre toute connaissance, parce que les pensées des hommes ne sont point d'accord entre elles, ni dans la vie, ni dans la science, et parce qu'elles ne représentent jamais que quelque chose de relatif. Si l'on entend aussi par la raison de douter, prise du désaccord des pensées, les objections que les sceptiques empruntaient ordinairement des contradictions entre les perceptions sensibles, ce qu'on a le droit de faire, cette raison de douter comprend alors, réunie à la seconde, tout ce que contenaient les dix anciens motifs de doute. Mais les trois nouveaux s'en distinguent d'une manière très sensible en ce qu'ils se rapportent, non comme les anciens, à la matière, mais seulement à la forme du procédé scientifique. Ces trois motifs de doute élevés par Agrippa, signalent, par le fait, un progrès dans le développement de l'investigation sceptique. Agrippa cherchait donc à faire voir par là que toutes les preuves des dogmatiques sont insuffisantes. Le but des dogmatiques devait être de tout prouver; car sans preuve ils n'auraient eu aucune foi. Lorsqu'ils affirmaient qu'ils pouvaient prouver quelque chose par de bonnes raisons, on pouvait leur opposer que ces raisons n'étaient que des hypothèses parce qu'elles n'étaient pas prouvées. Voulaient-ils au contraire prouver ensuite leurs principes, les prémisses de leurs preuves, ils étaient encore obligés

---

προσεισάγουσι, τόν τε ἀπὸ τῆς διαφωνίας καὶ τὸν εἰς ἄπειρον ἐκβάλλοντα καὶ τὸν πρός τι καὶ τὸν ἐξ ὑποθέσεως καὶ τὸν δι' ἀλλήλων. *Sext. Emp. Pyrrh. hyp.*, I, 164 s., dans le même ordre, vraisemblablement de la même source; nous n'avons pu nous résoudre à garder cet ordre, puisqu'il est évidemment sans méthode, d'autant moins que ceux qui en parlent (*Sext. Emp.*, *ib.* 177) le font avec si peu de jugement, qu'ils regardent ces cinq raisons de doute comme entièrement différentes des dix précédentes qui y sont cependant contenues indubitablement, au moins en partie.

de partir de prémisses antérieures nouvelles, qu'ils étaient forcés de prouver de nouveau; et comme c'était toujours la même chose pour chaque preuve nouvelle, ils étaient ainsi conduits à l'infini par la tentative de tout prouver. Tels sont les deux premiers motifs formels de doute d'Agrippa. Le troisième a pour objet de faire remarquer un vice particulier dans toute preuve, la pétition de principe. Comme nous voyons que les autres raisons de douter d'Agrippa avaient quelque chose de général en vue, nous conjecturons avec raison qu'il avait un but plus élevé en alléguant ce vice de forme particulier. Peut-être voulait-il prévenir par là le subterfuge possible des dogmatiques, que la forme scientifique des preuves ne doit servir qu'à appuyer davantage des propositions scientifiques certaines en elles-mêmes, en les enchaînant mutuellement. Ceci nous rappelle la comparaison de Zénon, du poing serré, et tenu fermement encore de l'autre main. Cette conjecture est rendue probable par le progrès du développement de l'école sceptique; car nous voyons des sceptiques ultérieurs, au nombre desquels nous mettons très volontiers *Ménodote* et ses disciples (1), trouver dans la doctrine d'Agrippa l'occasion de simplifier encore davantage les raisons de doute. Ils abandonnèrent les doutes relatifs à la matière de la connaissance, à l'exception d'un seul, celui de l'accord, qu'ils employaient occasionnellement à l'appui des doutes formels; mais ils réduisirent à deux les trois doutes formels d'Agrippa, en comprenant avec raison, sous une idée supérieure, l'argument à l'infini, et celui du cercle (2). Il leur restait

---

(1) Car Ménodote était bien certainement un des sceptiques plus récens les plus remarquables; c'est dans ce sens que Sextus en parle. *Pseudo Galen. introductio*, c. 4, et *Sext. Emp. hyp. Pyrrh.*, I, 222, d'après la conjecture de Fabr.

(2) *Sext. Emp. hyp. Pyrrh.*, I, 178 s. Παραδιδόασι δὲ καὶ δύο τρόπους ἐποχῆς ἑτέρους· Ἐπεὶ γὰρ πᾶν τὸ καταλαμβανόμενον ἤτοι ἐξ ἑαυτοῦ καταλαμβάνεσθαι δοκεῖ ἢ ἐξ ἑτέρου καταλαμβάνεται, τὴν περὶ πάντων

donc un dilemme par lequel ils croyaient pouvoir ramener toute prétention dogmatique à un point de vue scientifique; car tout ce qui est connu doit l'être ou par soi ou par autre chose, mais rien ne peut être connu par soi, témoin la dissidence des dogmatiques sur les principes. Si l'on disait maintenant que la connaissance est possible par autre chose, on serait contraint, ou de remonter à l'infini, ou de tomber dans le cercle vicieux. Il n'y a donc pas de connaissance démontrable; quant à la forme, ces deux tours sont incontestablement préférables à ceux d'Agrippa, puisqu'ils présentent tout ce qui s'y rencontre comme membres d'un tout, à l'exception seulement de l'argument du relatif, qui pouvait du reste être regardé comme superflu dès qu'une fois on eut trouvé une voie sûre dans laquelle on pouvait faire entrer toute réfutation. On ne peut donc pas contester aux sceptiques d'alors d'avoir insensiblement avancé dans un développement continu de leur façon de penser. Ils se distinguent par là des autres sectes de leur temps, et il n'y a pas lieu de s'en étonner, puisque cela prouve seulement que dans l'état de faiblesse où était la science, il ne restait plus qu'une assez vive conscience des besoins généraux de la science, mais que celle de l'incapacité d'y satisfaire alors dut croître avec elle d'une manière intime. Quoique nous puissions suivre jusqu'à un certain point par le côté de son développement formel l'histoire du scepticisme dans cette période, la chose n'est pas aussi facile du côté de ses principes matériels; nous n'avons de ces principes qu'un recueil passablement complet, à ce qu'il semble, mais nous ne pouvons presque rien dire de la

---

ἀπορίαν εἰσάγειν δοκοῦσι. Καὶ ὅτι μὲν οὐδὲν ἐξ ἑαυτοῦ καταλαμβάνεται, φασί, δῆλον ἐκ τῆς γεγενημένης παρὰ τοῖς φυσικοῖς περί τε τῶν αἰσθητῶν καὶ τῶν νοητῶν ἁπάντων οἶμαι διαφωνίας — — διὰ δὲ τοῦτο οὐδ' ἐξ ἑτέρου τι καταλαμβάνεσθαι συγχωροῦσιν. Εἰ μὲν γὰρ τὸ ἐξ οὗ τι καταλαμβάνεται, ἀεὶ ἐξ ἑτέρου καταλαμβάνεσθαι δεήσει, εἰς τὸν διάλληλον ἢ τὸν ἄπειρον ἐκβάλλουσι τρόπον. Sextus parle encore de nouveaux tropes.

manière dont il se forma insensiblement. Le collecteur, est le célèbre sceptique *Sextus*, médecin grec de la secte empirique, ce qui lui valut le surnom d'Empiricus. Sa renommée tient à ce qu'il est le seul écrivain sceptique dont nous ayons des œuvres complètes (1). Son mérite, par rapport aux travaux des autres sceptiques, n'est pas facile à apprécier; il pourrait tenir à ce que Sextus a recueilli peut-être d'une manière plus complète qu'aucun autre les raisons sceptiques contre les dogmatiques, ce qui a fait que ses écrits ont mis dans l'oubli les travaux des sceptiques antérieurs; car ses qualités intellectuelles ne sont pas bien remarquables d'ailleurs, et l'on ne peut lui accorder beaucoup d'esprit d'invention. Nous voyons plutôt que son attaque contre les dogmatiques est d'une longueur ennuyeuse; qu'il allègue contre eux ce qui fait à la question et ce qui n'y fait pas; et qu'à peine est-il capable d'apprécier la force de ses arguments. Aussi ne donne-t-il pas son traité de la doctrine sceptique pour quelque chose de nouveau; mais il parle au nom de son école, dont il veut faire connaître le lien commun : rarement il parle de l'auteur d'un caractère sceptique spécial. On voit que de son temps le scepticisme, comme d'autres écoles, avait dégénéré en une tradition savante; et il était si inévitable que dans la simple tradition, il était si inévitable que la pensée qui était au fond de cette tradition s'affaiblît, ainsi que nous avons déjà eu occasion de le faire voir, que Sextus ne sut pas estimer à leur véri-

(1) Ils forment trois ouvrages, les hypotyposes pyrrhoniennes, l'ouvrage contre les sciences encycliques, et celui contre les sciences philosophiques. Les deux derniers sont ordinairement considérés comme un seul ouvrage, et réunis sous le titre *Adversus mathematicos*. Mais le commencement du septième livre fait voir qu'ils ne sont pas destinés à former un tout. D'autres ouvrages que Sextus cite quelquefois, cependant pas toujours avec une précision certaine, sont perdus. Voy. *Adv. Math.*, VI, 52, 55; VII, 202.

table valeur respective le rapport des tropes découverts par les sceptiques postérieurs. Aussi, n'est-il pas capable d'exposer dans un bon ordre les principes des sceptiques; il fait plutôt voir le décousu de leur juxta-position, par sa manière légère de répondre; et nous devons encore faire remarquer particulièrement la longueur de ses expositions. Ainsi, quoiqu'il dise souvent qu'il veut éviter d'être long et ne pas toujours répéter la même chose, ses livres sont cependant remplis de répétitions. La chose n'était assurément pas facile d'après l'ordre d'un grand nombre de ses recherches; car il aime à quitter la réfutation du général : il remarque comment alors peut aussi être réfuté le particulier; mais pour plus de sûreté, il veut encore faire cette réfutation, ce qui ramène naturellement toutes les questions au général. Il avoue lui-même qu'il n'est pas trop difficile dans le choix de ses principes; mais il s'en excuse par la comparaison habituelle du sceptique au médecin. Par amour pour l'humanité, il veut la guérir de la maladie du dogmatisme; or, de même que le médecin emploie des remèdes héroïques contre les maladies graves, et des remèdes d'une moindre énergie contre des maladies peu graves, de même le sceptique possède des argumens puissans pour ceux qui sont fortement attaqués de la maladie de l'opinion dogmatique; mais il fait aussi attention de ne pas employer des argumens faibles et peu vraisemblables contre ceux qui n'auraient que peu d'inclination à l'opinion dogmatique (1). Dans le fait il dut trouver faibles beaucoup de ses raisons, puisqu'il n'hésite pas à faire usage des sophismes les plus vides contre les dogmatiques, tout en reprochant cependant aux dialecticiens de se donner une peine inutile pour les résoudre (2); toutefois on peut bien vraisemblablement l'excuser sur ce point par l'habitude de son école.

(1) *Pyrrh. hyp.*, III, 280 s.
(2) *Ib.*, II, 239 s.

Mais ce que nous avons de plus grave à lui reprocher, c'est qu'il ne sait pas même faire une exposition pure du scepticisme ; il la mêle à des élémens qui ne tendraient à rien moins qu'à faire disparaître son idée de scepticisme. Les sceptiques, dans leur attaque contre les nouveaux académiciens et contre les médecins dogmatiques, s'étaient proposé très prudemment de ne pas même affirmer que l'on ne peut rien savoir. Sextus compare en conséquence les principes sceptiques au feu qui consume, non seulement la matière combustible, mais aussi lui-même ; à un guide à l'aide duquel on parvient au sommet d'une montagne, mais qui, dès qu'on l'a atteint, est renversé ; aux purgatifs, qui chassent non seulement les humeurs peccantes, mais qui sortent elles-mêmes du corps (1). Mais, une chose singulière, c'est qu'à côté de ces comparaisons, il en établit en même temps une autre, qui est cependant en contradiction avec la première. Car Sextus parlant de l'objection des dogmatiques, que les preuves des sceptiques, par lesquelles ils voulaient rendre impossible toute preuve, étaient contradictoires, puisqu'ils prétendaient les faire valoir comme de véritables preuves, pense cependant que la proposition qu'il n'y a pas de preuves ne peut être énoncée par les sceptiques que dans le même sens dans lequel on dit que Jupiter est le père de tous les dieux et de tous les hommes, c'est-à-dire excepté de lui-même, parce qu'il ne peut être son propre père ; cette proposition ne vaut donc que moyennant l'exception de la preuve qui établit qu'il n'y a pas de preuves (1). Et ce n'est pas là son unique déviation du chemin de la méthode

(1) *Pyrrh. hyp.* I, 206 ; II, 188 ; *Adv. math.*, VIII, 480.

(2) *Adv. Math.*, VIII, 479. Πολλὰ γὰρ καθ' ὑπεξαίρεσιν λέγεται. καὶ ὡς τὸν Δία φαμὲν θεῶν τε καὶ ἀνθρώπων εἶναι πατέρα καθ' ὑπεξαίρεσιν αὐτοῦ τούτου, οὐ γὰρ δὴ γε καὶ αὐτὸς αὐτοῦ ἦν πατήρ, οὕτω καὶ ὅταν λέγωμεν μηδεμίαν εἶναι ἀπόδειξιν, καθ' ὑπεξαίρεσιν λέγομεν τοῦ δεικνύντος λόγου, ὅτι οὐκ ἔστιν ἀπόδειξις.

sceptique, mais on rencontre pareille chose dans beaucoup d'expressions de Sextus, que nous pourrions, pour être équitables, imputer non à lui seul, mais aux traditions qui ont servi à former sa doctrine. Ainsi une chose tout-à-fait digne de l'exception de la preuve contre la preuve, c'est lorsque Sextus nie qu'il y ait un ordre moral général de la vie, suivant un prescrit artiel donné, parce que chacun doit se conduire dans la vie d'après le hasard et les circonstances (1), excepté cependant ce prescrit général même, qu'il faut se régler sur les circonstances. Évidemment, le doute même sur ce point aurait été une conséquence de son scepticisme. C'est bien pis encore, lorsque Sextus préconise le scepticisme par la raison précisément qu'il procure seul une vie heureuse, puisqu'il enseigne que rien n'est naturellement bon ou mauvais(2). De même, quoiqu'il affirme d'une part que le sceptique n'exprime jamais que son état et en fait l'historique (3), il pense cependant que l'on peut opposer aux preuves dogmatiques que personne ne peut résoudre, qu'il pourrait bien à l'avenir se trouver quelqu'un qui pourrait les résoudre (4). Le fondement de ce prétexte est évidemment l'opinion que, comme jusqu'ici toute doctrine dogmatique a rencontré une raison opposée également forte, il y aura aussi toujours à l'avenir un principe qui se présentera nécessairement où l'expérience pourrait tirer de cas particulier des doctrines générales, principe qui n'est assurément pas convenable dans la bouche d'un sceptique. On pourrait conjecturer que Sextus a tiré ce principe de son inclination pour la secte méthodique (5).

---

(1) *Adv. Math.*, XI, 208.

(2) *Ib.*, 140. — Ὅτι οὔτε ἀγαθόν τί ἐστι φύσει, οὔτε κακόν. —— Τὸ δέ γε διδάσκειν τὸ τοιοῦτον ἴδιον τῆς σκέψεως. Ταύτης ἄρα ἦν τὸ εὐδαίμονα βίον περιποιεῖν.

(3) *Pyrrh. hyp.*, I, 4, 15, 199, 200.

(4) *Ib.*, 33.

(5) Voy. plus haut, p. 274, obs. 1.

On ne peut, ainsi qu'il a déjà été dit, imputer qu'une partie de ces contradictions à l'inhabileté de Sextus ; la majeure partie retombe sur la tendance du scepticisme grec en général, ou sur celle des nouveaux sceptiques en particulier. Nous avons déjà dû remarquer, en étudiant le scepticisme antérieur, que son but n'était pas, comme on a voulu se le persuader bien généreusement, de s'affranchir, dans la recherche de la vérité, des dogmes précipités de la philosophie ou du sens commun, mais il aboutit, dans la réalité, à un résultat qui rejetait la recherche des principes du phénomène, comme au-dessus de nos forces, et, ne nous laissant rien que la conscience immédiate de nos manières d'être, ne faisait consister la supériorité du sage sur le reste des hommes que dans sa conduite, dans sa sécurité, dans la force d'âme avec laquelle il s'élève au-dessus de tout mouvement passionné. Ainsi le but des nouveaux sceptiques n'est point d'encourager une recherche nouvelle et plus profonde de la vérité par la réfutation des dogmatiques; au contraire leurs recherches sont toutes faites; ils ne peuvent absolument pas entendre à de nouveaux principes; car ils sont déjà persuadés à l'avance que toute objection qui pourrait leur être faite, serait impuissante à dissiper leur doute; le sceptique devait aussi manquer de raisons contraires également fortes en faveur de la supposition de la possibilité de la réfutation future de son doute. Tel est le point sur lequel ils sont en parfait accord avec les anciens sceptiques. Ils prirent encore d'eux la fin pratique de leurs recherches, l'inébranlabilité de l'esprit, qui résulte de la retenue du jugement, et la modération dans les passions de l'âme (1). Mais on se tromperait si l'on croyait que les

---

(1) *Pyrrh. hyp.*, I, 8, 25, 30; *Diog. L.*, IX, 107; cf. *Phot. cod.*, 212 *fin.* Ce que dit Aristoclès, *Ap. Eus. præp. ev.*, XIV, 18, qu'Énésidème regardait le plaisir comme le but du scepticisme, ne s'accorde pas avec ce qui précède. La chose est aussi énigmatique qu'insignifiante. On peut se contenter des conjec-

que ce n'était point malgré eux, ni avec répugnance qu'ils suivaient les phénomènes. En effet, leur morale est très basse ; ils ne croient pas pouvoir mettre un frein au mobile sensible ; ils ne font aucun cas de la vue rationnelle de la nature du bien ; car elle ne nous enlèverait cependant pas nos mauvais penchants, mais nous porterait seulement à les maîtriser, et jetterait ainsi l'homme dans l'agitation et la division avec lui-même ; le prétendu méchant qui satisfait ses appétits sans réflexions serait plus heureux (1). Sextus va jusqu'à regarder la vie irrationnelle comme n'étant point un mal, parce qu'elle n'a ni sentiment ni conscience de soi, qu'elle n'éprouve à sa propre occasion aucun déplaisir (2).

Nous devons cependant chercher à connaître avec plus de précision leurs opinions sur la nature de ce qui mérite créance dans la vie. Les nouveaux sceptiques admettaient un art pratique fondé sur les phénomènes. Ils pouvaient en cela s'attacher à la distinction d'Énésidème, entre des phénomènes qui ne se présentent que dans une seule chose, d'une manière particulière, et ceux qui sont généralement perçus de la même manière ; ils tenaient les premiers pour faux et les seconds pour vrais (3). Cependant ils ne voulaient pas convenir qu'on trouvât une parfaite généralité dans la perception des phénomènes, mais ils attachaient un grand prix à l'habileté que possède l'homme expérimenté de recueillir et de rassembler d'une manière à lui propre les expériences particulières pour en former un résultat général, sans en exclure la tradition des faits. Ils admettaient donc qu'il doit se former un art utile pour la

---

(1) *Sext. Emp. Pyrrh. hyp.*, III, 273 s. ; *Adv. math.*, XI, 213, 214.

(2) *Adv. Math.*, XI, 92 s.

(3) *Adv. Math.*, VIII, 8. Οἱ μὲν γὰρ περὶ τὸν Αἰνησίδημον λέγουσι τινα τῶν φαινομένων διαφοράν καὶ φασὶ τούτων τὰ μὲν κοινῶς φαίνεσθαι, τὰ δὲ ἰδίως τινί, ὧν ἀληθῆ μὲν εἶναι τὰ κοινῶς πᾶσι φαινόμενα, ψευδῆ δὲ τὰ μὴ τοιαῦτα.

vie, qui résulte de l'observation de beaucoup de cas (1). Un art utile, c'est-à-dire ce qu'ils voulaient faire passer comme connaissance formée de cette manière, fut donc déterminé par eux d'après son utilité pour la vie (2). Ils accordent par rapport à cette utilité une droite raison (3), qu'ils recherchent comme la propriété distinctive de l'homme dans le souvenir d'événemens antérieurs, suivant leur ordre de succession respective (4). Nous croyons donc que l'on peut se faire par là une juste idée du but des nouveaux sceptiques dans leurs attaques contre les dogmatiques. Il ne faut pas oublier qu'ils étaient tous, ou la plupart d'entre eux du moins, des médecins, qui avaient à défendre leur pratique empirique contre les sectes des dogmatiques. Ils avaient besoin, pour cette pratique, d'une théorie formée de l'expérience, théorie qu'ils considéraient comme un art utile par rapport à son application à la vie. Ils devaient, malgré tous leurs doutes, soutenir la possibilité d'un tel art; et ces doutes, ils ne les concevaient que pour la fin ou le but, de manière à pouvoir rejeter toute autre théorie qui ne voulait pas s'en tenir aussi strictement à l'expérience et à l'application à la vie. Ils se formèrent, dans cette intuition de leur science particulière, une opinion universelle des sciences en général, suivant laquelle ils rejettent, il est vrai, toute investigation scientifique plus profonde, et retiennent au contraire tout art servant à la vie, et toute connaissance expérimen-

(1) *Ib.*, 291. Ἀγνοοῦντες ὅτι τῆς μὲν τῶν ἄλλων θεωρητικῆς τέχνης οὐδέν ἐστι θεώρημα, καθάπερ ὕστερον διδάξομεν, τῆς δὲ ἐν τοῖς φαινομένοις στρεφομένης ἐστὶν ἴδιόν τι θεώρημα. Διὰ γὰρ τῶν πολλάκις τετηρημένων ποιεῖται τὰς τῶν θεωρημάτων συστάσεις· τὰ δὲ πολλάκις τηρηθέντα καὶ ἱστορηθέντα ἴδια καθειστήκει τῶν πλειστάκις τηρησάντων, ἀλλ' οὐ κοινὰ πάντων. *Ib.*, V, 103 s.

(2) *Pyrrh. hyp.*, II, 216, 254; *Adv. math.*, V, 1 s.

(3) *Adv. math.*, V, 2.

(4) *Ib.*, VIII, 288.

tale utile (1). Sextus l'empirique n'est pas très remarquable sur ce point. A la vérité, il n'attaque pas seulement la philosophie, mais aussi les sciences encycliques, non pas en tant qu'elles ont pour but de remédier aux maux de la vie, ou de procurer quelque chose d'utile, mais en tant seulement qu'elles se perdent, comme il pense, dans d'inutiles recherches, qui, dépassant le souvenir et la tradition nécessaire, voudraient convertir les éléments et les principes des phénomènes en connaissances (2). L'usage, la pratique ordinaire de ces arts, est ce qu'il respecte ; il s'agit de cet usage, par exemple dans la grammaire ; on doit par son secours apprendre à lire et à écrire, pour détruire un mal très fâcheux, l'oubli ; mais déjà Sextus voit une œuvre de présomption grammaticale dans la distinction des voyelles et des consonnes, des voyelles longues et des voyelles brèves (3). Il rejette également la rhétorique, parce que nous n'apprenons à parler que par la pratique ; il ne veut pas s'engager dans la recherche des principes de cet exercice (4). Ses objections contre les sciences mathématiques ne vont pas jusqu'à vouloir supprimer le comptage et le mesurage (5) ; elles ne sont dirigées que contre la forme scientifique des mathématiques, et surtout contre les notions préliminaires philosophiques, contre l'admissibilité de la preuve par hypothèses (6), contre l'idée de corps (7), contre la possibilité d'un nombre (8) et la divisibilité en parties égales (9). Il n'y a rien à dire de plus

(1) *Pyrrh. hyp.*, I, 24, 237 ; III, 151 ; *Adv. math.*, I, 50, 55, 172, 183, 241.

(2) *Adv. math.*, I, 49—56, 172.

(3) *Ib.*, I, 55, 100 s.

(4) *Ib.*, II, 57.

(5) *Pyrr. hyp.*, III, 151.

(6) *Adv. math.*, III, 7 s.

(7) *Ib.*, III, 18 s.

(8) *Ib.*, IV, 14 s.

(9) *Ib.*, III, 109 s.

contre les astronomes, si ce n'est qu'ils s'appliquent à prédire le destin de l'homme, et à faire connaître les différens caractères (1), et il se donne la peine inutile de faire voir, sous le rapport scientifique, le néant des principes et de la méthode des Chaldéens. Mais il ne rejette point l'usage de l'astronomie, qui prédit la pluie et le beau temps, la peste et les tremblemens de terre, art utile pour l'agriculture et la navigation (2). Il est impossible d'après cela de douter que le but de ce nouveau scepticisme soit autre que d'éviter, dans les sciences et dans les arts, tout ce qui dépasse l'utile; tout le reste est pour lui d'un luxe pernicieux, qui n'est propre qu'à troubler les connaissances utiles auxquelles il se rapporte, et à les entraîner dans son incertitude. Sa fin au moral ne peut donc être que très basse; son art de la vie ne se rapporte qu'à l'utile.

A cela se joint l'opinion qu'une seule connaissance est nécessaire à la vie, celle des phénomènes; de là la polémique du nouveau scepticisme contre la cognoscibilité de tout ce qui n'est pas phénomène. Il attaque les sciences dans la supposition qu'elles ont pour but de connaître l'inconnu qui est en dehors de la conscience immédiate de nos phénomènes internes, mais comme quelque chose qui est conçu en dehors de notre conscience et comme servant de base au phénomène (3). C'est en ce sens qu'il attaque le critérium du vrai, et qu'il rejette même la question de savoir si le vrai est possible. C'est en ce sens qu'il attaque aussi la preuve comme moyen de réduire en connaissance ce qui n'est pas immédiatement certain, et qu'il doute s'il peut y avoir un signe de ce qui est occulte, si la cause est connaissable par l'effet. Mais, dans tous ces doutes, plus ils semblent hostiles à toute connaissance, même à l'expé-

(1) *Adv. math.*, IV, 2 s.

(2) *Ib.*, I, 51; V, 1, 2.

(3) *Pyrrh. hyp.*, I, 13, 15, 208.

rience nécessaire à la vie, plus aussi les nouveaux sceptiques avaient à cœur de placer cette connaissance expérimentale hors du domaine de leur doute. Leur distinction entre les signes qui ne nous servent qu'à nous rappeler des événemens passés, et ceux qui doivent indiquer quelque chose d'occulte qui n'est pas phénomène, leur sert à cette fin. Ceux de la dernière espèce ne sont qu'une invention des dogmatiques ; mais ceux de la première ne sont point révoqués en doute par le sceptique, puisqu'il suit le témoignage de la vie (1); car ils ne doivent rien nous découvrir d'essentiellement caché, mais seulement nous faire voir un phénomène qui est présentement soustrait à notre perception, comme le feu quand nous ne voyons que la fumée (2). On voit l'usage qu'on pouvait faire de l'idée de ces signes pour acquérir une connaissance utile à la vie, puisqu'il suffisait de supposer que ces signes seraient tellement liés entre eux, que là où paraît l'un, l'autre se présente aussitôt ; car alors il fallait admettre aussi que celui qui entend quelque chose à ces signes peut acquérir par la production de l'un de l'influence sur la production de l'autre : ce qui suffisait pour l'art de la vie que les sceptiques voulaient exercer ; car ils n'avaient d'autre but, en produisant un phénomène, que d'aider à la production d'un autre.

Mais ils dûrent encore admettre, en conséquence de

---

(1) *Pyrrh. hyp.*, II, 99 s., 102. Διττῆς οὖν οὔσης τῶν σημείων διαφορᾶς, ὡς ἔφαμεν, οὐ πρὸς πᾶν σημεῖον ἀντιλέγομεν, ἀλλὰ πρὸς μόνον τὸ ἐνδεικτικὸν ὡς ἀπὸ τῶν δογματικῶν πεπλᾶσθαι δοκοῦν. Τὸ γὰρ ὑπομνηστικὸν πεπίστευται ὑπὸ τοῦ βίου, ἐπεὶ καπνὸν ἰδών τις σημειοῦται πῦρ καὶ οὐλὴν θεασάμενος τραῦμα γεγενῆσθαι λέγει. *Adv. math.*, VIII, 151 s., 288, 289.

(2) *Adv. math.*, VIII, 156. Ἀλλὰ γὰρ δυοῖν ὄντων σημείων, τοῦ τε ὑπομνηστικοῦ καὶ ἐπὶ τῶν πρὸς καιρὸν ἀδήλων τὰ πολλὰ χρησιμεύειν δοκοῦντος καὶ τοῦ ἐνδεικτικοῦ, ὅπερ ἐπὶ τῶν φύσει ἀδήλων ἐγκρίνεται κτλ. Comparez la distinction entre l'inconnu καθάπαξ φύσει et πρὸς καιρόν. *Ib.*, 145 s.; *Pyrrh. hyp.*, II, 97 s.

l'idée qu'ils s'étaient faite des sciences utiles, qu'il y a une tradition écrite et orale des expériences, puisqu'ils ne penchaient pas à vouloir rapporter la connaissance de chaque individu à ses expériences personnelles (1). On pourrait donc croire qu'ils auraient avidement saisi le moyen que leur offrait leur théorie des signes rememoratifs pour faire voir qu'il est possible d'enseigner et d'apprendre par la parole et par l'écriture, tant c'était naturel; mais nous trouvons qu'ils n'ont point mis à profit ce moyen. Sextus attaque plutôt la possibilité d'enseigner et d'apprendre quoi que ce soit (2), et se sert pour cela de raisons que les sophistes avaient déjà employées pour la plupart auparavant. On pourrait bien ne regarder ces argumens que comme des railleries que Sextus croyait permises contre les dogmatiques (3); mais il y a sans doute aussi dans la manière de voir des nouveaux sceptiques un point qui pouvait les empêcher d'appliquer leur théorie des signes rememoratifs au fait d'enseigner et d'apprendre par le moyen du langage; car s'ils devaient compter aussi la parole et l'écriture au nombre des phénomènes évidens, il en était cependant tout autrement des pensées de l'âme. En effet, les sceptiques mettaient l'âme au nombre des choses qui ne sont point naturellement évidentes, en sorte qu'il ne peut y avoir d'elle et de ses pensées aucun signe rememoratif (4), et que des mots et des discours doivent en conséquence être

---

(1) *Pyrrh. hyp.*, I, 24, 237; *Adv. math.*, I, 51 s. C'est pourquoi Sextus croit qu'il vaut aussi la peine d'éclaircir des équivoques qui peuvent se glisser dans la tradition des faits. *Pyrrh. hyp.*, II, 256.

(2) *Ib.*, III, 252 s.; *Adv. math.*, I, 9 s.

(3) *Ib.*, I, 62; cf. II, 211.

(4) *Adv. math.*, VIII, 155. Η ψυχὴ τῶν φύσει ἀδήλων ἐστὶ πραγμάτων. Οὐδέποτε γὰρ ὑπὸ τὴν ὑμετέραν πέφυκε πίπτειν ἐνάργειαν. τοιαύτη δὲ οὖσα ἐκ τῶν περὶ τὸ σῶμα κινήσεων ἐνδεικτικῶς μηνύεται. Cf. *Pyrrh. hyp.*, II, 32.

mis au nombre des signes destinés à indiquer quelque chose d'occulte (1). Ce n'est là qu'une preuve du peu d'harmonie que les sceptiques savaient mettre entre leurs idées sur la possibilité d'une science utile et leur propre scepticisme.

En effet, l'idée de l'âme, telle que nous venons de l'indiquer, est quelque chose d'essentiel au nouveau scepticisme ; elle se lie d'ailleurs intimement à d'autres opinions que nous ne devons pas passer sous silence, parce qu'elles ouvrent un aspect dans les profondeurs du scepticisme. Il peut assurément nous sembler fort étonnant que ces hommes qui pensaient que nous ne pouvons rien affirmer avec certitude, si ce n'est nos propres affections, donnassent précisément pour quelque chose d'inconnu, non seulement l'âme elle-même, mais encore ce qui est en elle, ses pensées et ses états (2), et qu'ils affirmassent que l'âme ne tombe jamais sous notre perception (ἐναργεια). Cependant la chose s'explique facilement par leur opinion, dont nous avons à peine le droit de leur faire un reproche, puisque la plupart de leurs contemporains ne pensaient guère autrement, savoir que la perception n'embrasse que ce qui existe extérieurement en nous, et qui est corporel. Cette opinion est très nettement exprimée dans la proposition précédente sur l'invisibilité de l'âme, ainsi que dans d'autres assertions (3). Mais l'âme étant

---

(1) *Pyrrh. hyp.*, II, 130, 131; *Adv. math.*, VIII. 278 s., où quelque chose de contraire est objecté, et où cependant (298) il n'est pas nié, en définitive, que les raisons des dogmatiques ne puissent avoir quelque force, qu'autant que l'on accorderait que les raisons des sceptiques ont une force égale.

(2) Cf. *Adv. math.*, VI. Ὡς εἰ μή ἐστι ψυχή, οὐδὲ αἰσθήσεις. Μέρη γὰρ ταύτης ὑπῆρχον.

(3) Par exemple, *Pyrrh. hyp.*, III, 51. Ὅ τε φάσκων καταλαμβάνειν τὸ ἀσώματον ἤτοι αἰσθήσει τοῦτο παραστήσει καταλαμβάνειν ἢ διὰ λόγου· καὶ αἰσθήσει μὲν οὐδαμῶς, ἐπειδὴ αἱ μὲν αἰσθήσεις κατὰ ἐπέρεισιν καὶ νύξιν ἀντιλαμβάνεσθαι δοκοῦσι τῶν αἰσθητῶν. Si les sceptiques

placée par les sceptiques dans l'empire obscur du non-perceptible, ils ne purent pas encore pour cela en faire quelque chose d'incorporel; nous trouvons au contraire qu'ils inclinaient très fortement au matérialisme. Nous avons dit précédemment que cette opinion se remarquait déjà dans Enésidème, et nous avons pensé qu'elle pouvait tenir à la pratique médicale des sceptiques. On la retrouve dans plusieurs principes de Sextus, qu'il fait valoir dans ses déductions sceptiques; c'est sur le matérialisme évidemment qu'il se fonde, lorsqu'il ne considère comme étant quelque chose en soi et absolument que les propriétés sensibles, c'est-à-dire, d'après ce qui précède, les propriétés corporelles, ne regardant tout le reste que comme quelque chose de relatif (1). Et quand il parle des objets occultes des recherches dogmatiques, c'est de quelque chose au moins un peu corporel encore, ou de relatif aux corps, supposé existant hors de nous, comme les atomes ou les pores insensibles et l'espace vide; mais il traite les objets de la connaissance intellectuelle pure très brièvement et très despectueusement, puisqu'il n'en appelle, contre leur admission, qu'au principe qui lui semble résulter de son idée des sciences expérimentales, que rien ne peut nous être connu que par le moyen de la sensation, mais que toute sensation ne naît en nous que parce que nous nous trouvons en rap-

---

affirmaient aussi du corps qu'il n'est point percevable, ce n'était là qu'une de leurs chicanes, qu'ils ne pouvaient maintenir dans la vie pratique.

(1) *Adv. math.*, VIII, 161. Τῶν οὖν ὄντων, φασὶν οἱ ἀπὸ τῆς σκέψεως, τὰ μέν ἐστι κατὰ διαφοράν, τὰ δὲ πρός τί πως ἔχοντα. Καὶ κατὰ διαφοράν μὲν, ὁπόσα κατ' ἰδίαν ὑπόστασιν καὶ ἀπολύτως νοεῖται, οἷον λευκόν, μέλαν, γλυκύ, πικρόν, πᾶν τὸ τούτοις παραπλήσιον. Ψιλοῖς γὰρ αὐτοῖς καὶ κατὰ περιγραφὴν ἐπιβάλλομεν καὶ δίχα τοῦ ἕτερόν τι συνεπινοεῖν. *Ib.*, 206. Τό τι αἰσθητόν, ᾗ αἰσθητόν ἐστι, κατὰ διαφορὰν νοεῖται.

port médiat ou immédiat avec quelque chose (1). Il suit en cela, avec une rigueur qu'on n'aurait pas attendu d'un sceptique, les doctrines des stoïciens et des épicuriens, lorsque ceux-ci cherchaient à faire voir que toutes nos idées résultent d'une transformation des premières impressions sensibles. Cette idée se révèle encore en ce qu'il suppose inconsidérément que les dogmatiques ne peuvent avoir d'autre but que de rechercher ce qui sert de fondement aux phénomènes hors de nous (2). Et même une des plus graves objections qu'il fait aux dogmatiques, c'est qu'ils ne peuvent cependant pas dire si leur idée, lorsqu'elle doit être une copie de ce qui existe au dehors, le représente fidèlement, puisque l'âme ne peut jamais sortir hors d'elle, et qu'il est même nécessaire de convenir que la représentation de l'âme est complétement différente de la chose représentée; car la représentation ne brûle pas comme le feu qu'elle représente (3). Si donc nous rencontrons partout chez lui des manières de penser matérialistes, il n'y a rien d'étonnant qu'il ne conçût la nature insensible de l'âme que comme étant elle-même quelque chose de corporel. Toutes les fois qu'il parle de l'âme, d'une manière sceptique bien entendue, il suit

(1) *Adv. math.*, VIII, 56 s. Οἱ δὲ περὶ Δημόκριτον καὶ Πλάτωνα ἀθετοῦντες μὲν τὰς αἰσθήσεις, ἀναιροῦντες δὲ τὰ αἰσθητά, μόνοις δὲ ἑπόμενοι τοῖς νοητοῖς συγχέουσι τὰ πράγματα καὶ οὐ μόνον τὴν τῶν ὄντων ἀλήθειαν σαλεύουσιν, ἀλλὰ τὴν ἐπίνοιαν αὐτῶν. Πᾶσα γὰρ νόησις ἀπὸ αἰσθήσεως γίνεται ἢ οὐ χωρὶς αἰσθήσεως καὶ ἢ ἀπὸ περιπτώσεως ἢ οὐκ ἄνευ περιπτώσεως κτλ.

(2) *Pyrrh. hyp.*, I, 15. Τὸ δὲ μέγιστον ἐν τῇ προφορᾷ τῶν φωνῶν τούτων τὸ ἑαυτῷ φαινόμενον λέγει (*sc.* ὁ σκεπτικός) καὶ τὸ πάθος ἐπαγγέλλει τὸ ἑαυτοῦ ἀδοξάστως, μηδὲν περὶ τῶν ἔξωθεν ὑποκειμένων διαβεβαιούμενος.

(3) *Ib.*, II, 74; *Adv. math.*, VII, 357. Καὶ μακρῷ διαφέρει ἡ φαντασία τοῦ φανταστοῦ. Οἷον ἡ ἀπὸ πυρὸς φαντασία τοῦ πυρός· τὸ μὲν γὰρ καίει, ἡ δ' οὐκ ἔστι καυστική. *Ib.*, 386.

presque toujours la doctrine matérialiste des stoïciens (1). Son doute sur la nature de l'âme n'est donc autre que celui que nous avons trouvé dans Cicéron, dans Galien et ailleurs, savoir si elle ne serait pas du feu ou dè l'air, ou quelque autre chose.

Si nous tenons compte de toutes les traces de la façon de penser qui révèle le but propre de la méthode négative des nouveaux sceptiques, nous y trouverons une harmonie interne, et il ne sera pas impossible de déterminer le sens de cette tendance intellectuelle pour l'époque dont nous nous occupons. Il s'agit pour cela de ne s'attacher qu'aux connaissances qui sont utiles ou nécessaires à la vie; ils voulaient une espèce de connaissance qui pût devenir la servante de la vie pratique; ils avaient non seulement à établir cette fin qu'il y a en nous des phénomènes que nous devons nécessairement reconnaître, mais ils devaient avouer aussi que ces phénomènes ont entre eux une certaine association que nous pouvons fixer dans notre mémoire, et que nous devenons ainsi capables de conclure de la présence de l'un à la présence de l'autre; ils dûrent même admettre que nous anticipons aussi le travail des phénomènes, et que nous pouvons en faire un par la production d'un autre, auquel il est nécessairement ou vraisemblablement lié; et comme les connaissances qu'ils jugeaient utiles à la vie ne peuvent être acquises par un seul individu et dans la courte expérience d'un genre de vie, ils dûrent reconnaître comme un principe de l'expérience, qu'il y a une tradition des expériences. Mais, à moins d'une distinction nette entre ce qui est fourni par l'expérience et ce qui s'y ajoute dans l'usage de la vie comme opinion (et on ne peut attendre cette distinction des sceptiques), il n'est guère possible de renoncer à l'idée qu'il n'y a que le cor-

(1) Par exemple, *Pyrrh. hyp.*, II, 70, 81; III, 188; *Adv. math.*, IX, 71.

porel qui tombe sous notre perception; car les arts utiles de la vie ne concernent immédiatement que des corps, et il n'est par conséquent pas surprenant que les sceptiques, dans toute leur polémique contre la précipitation des opinions dogmatiques, n'aient pas échappé à celle qui fait tout corporel. Nous les accuserons de la même précipitation, si nous observons comment ils dérivent toute connaissance humaine de la sensation, et ne considèrent chaque élément de notre pensée que comme une transformation de notre sensation; comment ils cherchent à ne faire consister la raison et la supériorité de l'homme sur la brute que dans la faculté développée de se rappeler le passé; comment ils n'admettent de propriétés sensibles des choses que ce qui est en soi et absolument, considérant tout le reste comme quelque chose de relatif; comment ils conservent un éloignement prononcé contre toute activité libre, et regardent le repos de l'âme, qui consiste dans la satisfaction animale des besoins, comme plus élevé que la noble aspiration à une conduite de plus en plus rationnelle. Toutes ces opinions sont au fond de leur âme; mais ils les regardent comme un résultat, non de la réflexion scientifique, mais de la façon de penser nécessaire de la vie. On devrait croire qu'une semblable opinion n'a rien à faire avec la philosophie; mais les sceptiques ne sont point de cet avis; ils pensent au contraire devoir attaquer la philosophie, pour n'établir que l'opinion nécessaire de la vie, appliquée à la culture des connaissances utiles, et la préserver de la corruption. Tel est le but propre de leurs doutes; ils les dirigent contre la philosophie, non contre le sens commun; et cela parce qu'ils trouvaient les arts de la vie mêlés à un certain mode d'exposition scientifique, à des principes et à des idées qui s'étaient formés dans la philosophie dogmatique, et qu'ils croyaient devoir rejeter comme dépassant l'utile et l'usage de la vie, et comme ne pouvant être confirmés par l'expérience. Ils se plaignent constamment à ce sujet que l'inconsidération des dogma-

tiques a rendu chancelans les principes les plus sûrs, les doctrines les plus certaines; que c'est pour cette raison qu'ils s'élèvent contre eux (1). Leur problème était donc d'affranchir les arts de la vie des idées philosophiques générales qui s'y étaient attachées, et par là ils entraient aussi activement dans le développement de leur siècle. Nous savons comment, chez les Grecs, presque toutes les sciences, particulièrement les sciences encycliques que Sextus attaque, ou étaient sorties du sein de la philosophie, ou s'étaient étroitement liées avec elle. Cette liaison était naturelle, tant qu'elle concernait les principes généraux et la valeur générale de ces sciences; mais sans doute qu'elle s'étendit aussi plus loin. Les philosophes s'appliquant aux sciences encycliques, avaient soulevé beaucoup de questions qui étaient étrangères à ces sciences; ils dûrent en troubler l'ordre, et ne purent que nuire à la sûreté de leur progrès empirique. Il était donc avantageux pour les sciences de se purger de ces élémens étrangers, et c'est à quoi s'appliquèrent les nouveaux sceptiques. Mais comme leurs efforts s'exercèrent sans une juste idée de la philosophie et des sciences en général, ils ne purent pas non plus trouver en cela la juste mesure. Ils s'abandonnèrent au contraire à leur inclination d'affranchir de la philosophie les arts utiles au point de leur faire perdre entièrement leur sens général, et de ne leur laisser que le caractère de l'utilité. C'est ainsi que se décomposèrent pour eux les élémens de la vie complexe et harmonique. Ainsi se révèle en eux la dissolution qui précède la mort; c'est ainsi encore qu'ils poursuivent aussi dans l'agonie de la vie scientifique, sans une confiance claire de la fin sans doute, une tâche nécessaire de la science, la distinction des connaissances

(1) Par exemple, *Pyrrh. hyp.*, III, 151. Ὅσον μὲν γὰρ ἐπὶ τῇ συνηθείᾳ καὶ ἀδοξάστως ἀριθμεῖν τί φαμεν καὶ ἀριθμὸν εἶναί τι ἀκούομεν· ἡ δὲ τῶν δογματικῶν περιεργία καὶ τὸν κατὰ τούτου κεκίνηκε λ...

qui se forment en nous dans la pratique de la vie, les doctrines philosophiques générales, deux phénomènes qui marchènt naturellement de front, car les symptômes de la mort de la philosophie dûrent se manifester dans la séparation lente d'élémens qui s'étaient auparavant réunis, confondus avec une sorte de violence ; ces élémens dûrent donc de leur côté, une fois séparés de la philosophie, exercer toute leur puissance contre elle, et en se déclarant émancipées, lui rendre hostile leur fonction. Telle est la récompense qu'apporte le temps, lorsqu'il conteste à ceux qui les possèdent des droits qui n'ont pas toujours été exercés avec équité. Les sceptiques sont diamétralement opposés à l'ancienne opinion des philosophes, que toute vie rationnelle a son principe dans la philosophie; il ne se contentèrent pas d'affirmer qu'il y a aussi une vie rationnelle en dehors de la philosophie, ils pensaient même qu'il n'y a de vie rationnelle que hors d'elle, ou que la véritable philosophie finit avec l'aveu que toute philosophie n'est qu'une opinion dépourvue de raison.

Quoique nous croyions avoir par là fait connaître le but et l'importance du nouveau scepticisme en général, notre tâche n'est cependant remplie qu'à moitié, et notre problème total, de juger les rapports historiques du scepticisme, à demi résolu. Car ces rapports sont aussi, en partie, dans les raisons particulières que les sceptiques opposaient aux dogmatiques. Il s'y rencontre parfois une invention pénétrante que nous trouvons rarement ailleurs à cette époque. Quelquefois elles font aussi connaître le faible des philosophes antérieurs, et servent à en faire une critique qui aurait pu, dans un temps plus fécond en invention, donner une impulsion à la pensée philosophique. Nous devons les étudier sous tous ces points de vue. Cependant, il ne sera pas pour cela nécessaire d'analyser toute la masse de leurs principes ; car nous ne pourrions que répéter ici les objections déjà connues des éléates, des sophistes, des mégariques, et autres, contre la

philosophie dogmatique. A quoi bon encore les suivre dans les détails de leur polémique entre les écoles dogmatiques, polémique que nous avons déjà souvent touchée dans nos recherches antérieures? Pourquoi enfin exposerions-nous une à une les raisons que, de leur propre aveu, ils n'avaient coutume de mêler à leurs plus sérieuses objections que par plaisanterie et comme de faibles argumens contre les faibles dogmatiques? Nous pouvons donc laisser de côté une bonne partie de leurs motifs de doute. Mais sans doute il n'est pas toujours facile de reconnaître ce qui est plaisant ou sérieux, fort ou faible, car il n'arrive pas souvent aux sceptiques de faire eux-mêmes cette distinction, et d'avouer la faiblesse de leurs raisonnemens. Nous ne pourrons donc parvenir à faire cette distinction qu'en suivant l'idée que se faisait cette secte de la pensée nécessaire des hommes. Sextus avoue même que ce n'est qu'une raillerie sceptique, lorsque, comparant l'homme aux animaux dépourvus de raison, on élève la question de savoir si l'homme mérite d'être mis au-dessus des animaux pour la raison (1), attendu que les sceptiques n'ont pas du tout la pensée de nier la supériorité de l'homme sur le reste des animaux, puisqu'il peut se rappeler d'une manière régulière les phénomènes, et qu'il peut ainsi conclure, suivant un art pratique sage, des signes remémoratifs aux phénomènes qu'ils indiquent. Nous pouvons donc aussi regarder comme une raillerie des sceptiques leur polémique très sophistique en général contre la possibilité d'enseigner et d'apprendre (2), puisqu'ils accordent cependant qu'il y a une tradition des expériences et des arts utiles; ou leur assertion, que le moyen de communication, le langage, est impossible, sous prétexte que quand une partie de la proposition est, l'autre a déjà cessé d'être (3). Et enfin, pour ne pas nous arrêter trop long-

(1) *Pyrrh. hyp.*, I, 62 s.
(2) *Adv. math.*, I, 9 s.; *Pyrrh. hyp.*, III, 252 s.
(3) *Adv. math.*, VIII, 132 s.

temps à ces exemples, nous pouvons aussi regarder comme un simple accessoire de leurs preuves leur doute sur la vérité du phénomène corporel, sous prétexte que, d'après l'opinion que le corps est composé de longueur, de largeur et de profondeur, toutes choses qui ne sont pas corporelles, le corporel serait composé du non-corporel (1); car ces doutes dépassent aussi la mesure de ce dont ils devaient douter suivant leur manière de voir.

Il y a au contraire plusieurs choses dignes de remarque dans les idées des sceptiques, tant par rapport à la forme que par rapport à la matière de la science. Nous avons déjà observé précédemment comment on peut trouver un progrès dans le nouveau scepticisme par rapport à son attaque contre la forme scientifique. Mais nous avons encore plusieurs choses à ajouter à ce que nous avons allégué alors en preuve, et que nous trouvons dans les écrits de Sextus, sans qu'on puisse l'en regarder comme l'inventeur. La forme de la science est cherchée par eux, suivant une manière de voir répandue de leur temps, presque exclusivement dans la preuve. Nous avons souvent remarqué en effet qu'ils regardaient une pensée qui n'est pas prouvée, comme une pensée à laquelle chacun peut ne pas ajouter foi. Maintenant, ils avaient certains principes généraux contre la preuve, auxquels nous ne pouvons pas attacher beaucoup d'importance, parce qu'ils sont tous pareils, ou du moins analogues aux principes évidemment dérisoires; par exemple, quand ils disent que la preuve est un non-être, sous prétexte qu'elle est composée de plusieurs pensées dont l'une, déjà passée, n'est plus présente quand l'autre arrive (2), ou qu'elle consiste dans le relatif, qu'elle n'a par conséquent pas d'existence, le relatif n'étant

(1) *Adv. math.*, III, 83 s.; cf. *Pyrrh. hyp.*, II, 30. Les preuves que le corps n'est pas percevable aux sens sont analogues à celle-là. *Pyrrh. hyp.*, III, 47 s.; *Adv. math.*, IX, 437.

(2) *Pyrrh. hyp.*, II, 144.

qu'en pensée (1). Ces raisons n'ont rien de propre à conduire à une investigation approfondie, et ne sont par conséquent susceptibles d'aucun sens plus profond; et nous sommes persuadés que les sceptiques eux-mêmes n'en faisaient aucun cas. Mais il est d'autres doutes qui pénètrent plus avant dans les rapports particuliers des preuves dogmatiques, et qui sont plus féconds pour l'investigation. C'est ainsi qu'ils remarquaient qu'il serait inutile de poser la majeure du raisonnement catégorique et du raisonnement hypothétique, s'il était évident que le grand terme est contenu dans le moyen; mais que si cela n'était pas, la conclusion perdrait sa force (2). Il s'agit aussi de la preuve, lorsqu'ils remarquent, touchant les définitions, qu'elles vont à l'infini, et qu'elles ne peuvent par conséquent pas servir de fondement à la connaissance ou à la doctrine (3). L'édifice de la science était encore attaqué plus profondément, lorsque les sceptiques recherchaient le rapport des raisonnemens proprement dits à l'induction. Ils se conformaient en cela aux idées sensualistes qui étaient très répandues de leur temps, et auxquelles ils étaient eux-mêmes enclins. L'induction devait donc se présenter à eux comme le moyen de connaître le général. Mais l'induction peut faire connaître le général ou par tout le particulier, ou par quelques exemples particuliers. Cependant ce dernier procédé, l'induction imparfaite, n'est pas permis, et l'induction n'est pas certaine, puisqu'il suffit d'une seule exception à tous les cas passés pour contredire la généralité de la conséquence. Le premier procédé, au contraire, celui de l'induction parfaite, n'est pas possible, parce que

---

(1) *Adv. math.*, VIII, 453. Nous ne parlons pas d'autres raisonnemens plus embrouillés, tirés de la relativité de la preuve, et qui ne découlent que d'une idée fausse. V. *Ib.*, 287 s.; *Pyrrh. hyp.*, II, 174 s.

(2) *Pyrrh. hyp.*, II, 159, 163.

(3) *Ib.*, 207.

quoi ou suivant quoi il doit être porté. Celui qui doit le porter, c'est l'homme; ce par quoi il doit l'être est le sens ou l'entendement; ce d'après quoi, la représentation (1). On voit que les deux derniers membres de cette division sont compris dans le premier; et Sextus lui-même le remarque, puisqu'il dit que, si l'on fait voir que l'homme ne peut être regardé comme critérium de la vérité, il n'est pas nécessaire de rien ajouter sur les deux autres critérium, car ce sont ou des parties, ou des actions, ou des manières d'être passives de l'homme (2); et cependant il ne peut pas s'empêcher de développer les trois membres de la division dans sa recherche.

Dans la question si l'homme peut être un critérium de la vérité, il se rend la tâche facile, en disant contre cette hypothèse, que l'homme même nous est inconcevable (3). Pour le prouver, il lui suffit de faire voir à sa manière ce qui était évident pour tous les yeux, savoir, que les dogmatiques n'avaient pas été capables de donner une idée soutenable de l'homme, et qu'il était déjà suffisamment clair aussi que l'idée de l'homme peut valoir pour but avant de valoir pour principe de la connaissance philosophique (4). On ne peut cependant pas disconvenir qu'il n'y ait dans cette manière de procéder de Sextus contre les dogmatiques une pensée vraiment critique, di-

(1) *Pyrrh. hyp.*, II, 16. Ἀλλὰ καὶ τὸ λογικὸν κριτήριον λέγοιτ' ἂν τριχῶς, τὸ ὑφ' οὗ καὶ τὸ δι' οὗ καὶ τὸ καθ' ὅ. Οἷον ὑφ' οὗ μὲν ἄνθρωπος, δι' οὗ δὲ ἤτοι αἴσθησις ἢ διάνοια, καθ' ὃ δὲ ἡ προσβολὴ τῆς φαντασίας. *Ib.*, 21; *Adv. math.*, VII, 35, 261.

(2) *Pyrrh. hyp.*, II, 21, 47; *Adv. math.*, VII, 263.

(3) *Adv. math.*, VII, 264. Οὐ γὰρ καταληπτὸς πάντως ἐστιν ὁ ἄνθρωπος· ᾧ ἕπεται τὴν τῆς ἀληθείας γνῶσιν ἀνεύρετον ὑπάρχειν, τοῦ γνωρίζοντος ἀκαταλήπτου καθεστῶτος.

(4) *Ib.*, 266. Οὐδεὶς γὰρ ἐκ προχείρου δώσει γινώσκεσθαι τὸν ἄνθρωπον ὁποῖός ἐστιν, εἴ γε ὁ Πύθιος ὡς μέγιστον ζήτημα προύθηκεν αὐτῷ τὸ γνῶθι σεαυτόν. Εἰ δὲ καὶ δώῃ, οὐ πᾶσιν, ἀλλὰ τοῖς ἀκριβεστάτοις τῶν φιλοσόφων ἐπιτρέψει μόνον τοῦτον ἐπίστασθαι.

rigée contre l'inconsidération des philosophes antérieurs, qui n'avaient pas assez évité l'apparence, qui l'avaient même favorisée à certains égards, comme lorsqu'ils font naître la pensée philosophique du point de vue de l'homme au lieu de lui donner pour fondement l'activité de la raison, qui est indépendante de l'idée de l'homme. Du reste, les reproches que Sextus adresse aux dogmatiques, relativement à leur idée de l'homme, ne sont dirigés que contre la forme extérieure de leur exposition ; mais quand il pénètre un peu plus avant dans leur idée scientifique de l'homme, il s'en tient toujours à ses doutes habituels généraux. Ainsi, quand il examine si l'homme doit être conçu comme composé de corps et d'âme, il rappelle, contrairement à cette opinion, qu'en conséquence de principes déjà reconnus antérieurement, on ne connaît pas la nature du corps, et bien moins encore celle de l'âme, ainsi que le prouvent les vieilles querelles des dogmatiques sur son siége, son existence et son essence (1).

Quand donc Sextus cherche à faire voir d'une manière plus approfondie qu'il est impossible à l'homme de se connaître, il examine les organes par lesquels et les idées suivant lesquelles il doit être connu. Si l'homme devait être connu, dit-il, ou il se connaîtrait tout entier, et lui-même serait tout entier connu de lui, ou bien une partie de l'homme connaîtrait une partie, et une partie serait connue d'une partie. Le premier cas est nié comme supposant l'impossible. Car si l'homme devait tout entier se connaître, il serait tout entier le sujet connaissant, et il ne resterait plus rien qui pût être connu ; si, au contraire, il devait être tout entier connu, il serait tout entier le connu, et il ne resterait rien en lui pour connaître (2). Nous jeterons un coup

(1) *Pyrrh. hyp.*, II, 29 s.; cf. *Adv. math.*, VII. 313.

(2) *Adv. math.*, VII, 284 s. Ἀλλ' εἰ μὲν ὅλος δι' ὅλου ὁ ἄνθρωπος ἑαυτὸν ζητοίη καὶ σὺν τούτῳ νοοῖτο, σὺν τῷ ὅλος δι' ὅλου ἑαυτὸν νοεῖν οὐδὲν ἔτι ἔσται τὸ καταλαμβανόμενον, ὅπερ ἄτοπον. Εἰ δὲ ὅλος εἴη τὸ ζητού

d'œil sur cette preuve pour faire voir comment elle exprime une manière de penser plus générale de Sextus. L'idée fondamentale de la preuve à laquelle Sextus reste aussi fidèle ailleurs, c'est que tout connaître suppose un objet différent de soi, dont il n'est que la copie. Il ne peut donc pas admettre un être qui se connaisse lui-même ; il est obligé de nier toute connaissance de soi-même, et, entre la pensée et l'être, existe pour lui un abîme infranchissable. Mais Sextus ne permet pas plus qu'une partie de l'homme puisse se connaître, ou connaître une autre partie ou en être connue, qu'il ne permet que l'homme puisse se connaître ou être connu de lui tout entier. Les parties de l'homme sont le corps, les sens et l'entendement (1). Il est évident d'abord que le corps de l'homme ne peut se connaître ni lui-même, ni les sens, ni l'entendement. Les sens ne sont pas non plus capables de connaître les autres parties de l'homme, parce qu'en général ils ne peuvent pas connaître, car ils ne font que pâtir et éprouver une impression à la manière de la cire, mais ils ne savent pas autre chose que cette impression ; ils ne sont pas capables d'une recherche active de la vérité. Ils ne peuvent pas connaître le corps, puisqu'ils n'en ont pas la nature ; on pourrait tout au plus dire qu'ils perçoivent ce qui compète au corps, comme qualité accessoire (συμβεβηκός). Mais la substance n'est pas la simple réunion des qualités, et quand même elle le serait, les sens ne pourraient cependant pas non plus connaître un semblable mélange, car les sens n'assemblent pas, ne composent pas ; il n'y a que la raison qui en soit capable. Mais les sens ne peuvent pas même connaître les qualités corporelles, car ces qualités même consistent dans une composition de parties, puisqu'elles vont d'un

---

μενον καὶ σὺν τούτῳ νοοῖτο ὅλος σὺν τῷ ζητεῖσθαι, πάλιν οὐδὲν ἀπολειφθήσεται τὸ ζητοῦν.

(1) *Adv. math.*, VII, 287.

commencement, par un milieu, à une fin, et le sens ne peut opérer une semblable composition (1). Chaque sens ne se connaît pas plus lui-même que les sens ne se connaissent eux-mêmes, ou les uns les autres; car la vue ne se voit pas elle-même, l'ouïe ne s'entend pas, et ainsi des autres (2). A ces raisons, Sextus ajoute encore, à la manière accoutumée des sceptiques, que l'on ne peut pas décider si les sens nous font connaître seulement une impression réelle, et non simplement des représentations vides, et s'il n'y aurait pas lieu, en général, à ne pas décider à quelles sensations nous devons nous en rapporter, puisqu'elles disent le contraire de la même chose, et que les choses s'offrent à nous, tantôt d'une façon, tantôt d'une autre (3). Telles sont les raisons qu'allègue Sextus contre l'opinion des dogmatiques, que les sens peuvent nous procurer quelque connaissance. Elles ne sont pas dépourvues de pénétration, mais elles n'ont rien de neuf non plus; du moins leur substance se trouve déjà très clairement dans Platon et dans Aristote.

Il s'agit maintenant de savoir si la troisième partie de l'homme peut se connaître elle-même, ou connaître

---

(1) *Adv. math.*, VII, 293 s. Καὶ μὴν οὐδὲ αἱ αἰσθήσεις· αὗται γὰρ πάσχουσι μόνον καὶ κηροῦ τρόπον τυποῦνται, ἄλλο δὲ ἴσασιν οὐδὲ ἕν.—— Τὸ ζητεῖν ἐνεργητικῶς οὐκ ἔσται ἴδιον αὐτῶν. Εἶτα πῶς οἷόν τέ ἐστι διὰ τούτων καταληφθῆναι τὸν ὄγκον οὐκ ἐχουσῶν τὴν φύσιν; — — πρῶτον μὲν γὰρ ἐδείξαμεν (cf. VII, 278), ὅτι οὐδὲ ἡ κοινὴ σύνοδος τῶν τινὶ συμβεβηκότων ἐκεῖνό ἐστι τὸ ᾧ τινὶ συμβέβηκεν.—— Αλλὰ τὸ συντιθέναι τι μετά τινος καὶ τό τοιόνδε μέγεθος μετὰ τοῦ τοιοῦδε σχήματος λαμβάνειν λογικῆς ἐστὶ δυνάμεως. — — Καίτοι οὐ μόνον τὴν κοινὴν σύνοδον ὡς σῶμα νοεῖν ἐστὶν ἀφυής (*sc.* ἡ ὅρασις), ἀλλὰ καὶ πρὸς τὴν ἑκάστου τῶν τούτῳ συμβεβηκότων κατάληψιν πεπήρωται, οἷον εὐθέως μήκους. Καθ' ὑπέρθεσιν γὰρ μερῶν τοῦτο λαμβάνεσθαι πέφυκεν ἀπό τινος ἀρχομένων ἡμῶν καὶ διά τινος καὶ ἐπί τι καταληγόντων, ὅπερ ποιεῖν ἄλογος φύσις οὐ δύναται. *Ib.*, 344 s.

(2) *Ib.*, 301, 302.

(3) *Pyrrh. hyp.*, II, 49 s. *Adv. math.*, VII, 345.

l'homme, ou bien enfin quelque autre chose. Pour n'être pas trop long, nous nous écarterons encore ici du chemin suivi par Sextus, et nous concentrerons en un seul point toute sa recherche. Sextus trouve qu'il est plus difficile encore de concevoir que l'entendement connaisse, que le corps et les sens; mais ces difficultés ne sont guère que générales et externes; elles n'atteignent pas les viscères de la question; en sorte qu'on pourrait douter réellement si Sextus a compris ce que les anciens philosophes entendaient par l'idée de l'entendement. Si l'entendement devait connaître quelque chose de l'homme, ce serait ou le corps, ou les sens, ou lui-même. Dans le premier cas, le corps devrait déterminer l'entendement à connaître, tandis qu'au contraire c'est l'entendement qui est excité à la connaissance par le corps; mais si le corps meut sans raison, l'entendement serait alors mu lui-même aussi d'une manière non raisonnable, c'est-à-dire qu'il ne serait plus entendement. On peut dire la même chose du cas où les sens devraient être connus de l'entendement, car les sens sont aussi quelque chose privé de raison, et par conséquent ils devraient être saisis tels qu'ils sont par l'entendement; celui-ci n'en retirerait que quelque chose sans raison, et cesserait ainsi d'être entendement. Pour saisir les sens, il devrait être de même nature qu'eux, et alors il n'y aurait plus rien à chercher, puisque l'entendement investigateur serait la chose même cherchée. En vain essaie-t-on de lever cette difficulté en affirmant que l'entendement ne diffère pas essentiellement des sens, qu'il n'y a au contraire d'autre différence entre ces deux choses que celle qui existe entre la profondeur et l'extrême surface d'une sphère; car il reste toujours à savoir comment la même substance, qui est entendement et sens, peut, en tant que sens, se connaître en tant qu'entendement, et réciproquement (1). Il ne resterait donc

(1) L'auteur dit à peu près la même chose, *Adv. math.*, VII, 359 s.

plus qu'à admettre que l'entendement se connaît de lui-même; mais cette supposition est rejetée de la même manière que l'on a fait voir précédemment que l'homme ne peut avoir aucune connaissance de lui-même, parce qu'autrement il ne serait pas ou ce qui connaît ou ce ce qui est connu (1). A ces raisons, Sextus en ajoute encore d'autres, prises des contradictions des dogmatiques dans la théorie de l'entendement. Si l'entendement devait se connaître lui-même, il devrait aussi connaître son siége; car tout ce qui est connu l'est aussi comme étant dans un lieu, et par conséquent en même temps avec ce lieu. S'il devait se connaître, il devrait aussi connaître sa nature, la substance qui le constitue, la manière dont il se forme, et tout ce qui a rapport à son existence. Mais les dogmatiques sont en désaccord sur tous ces points, et nul ne peut vider ce conflit; on peut même douter s'il y a un entendement qui soit différent des sens, et l'on doit par conséquent s'abstenir entièrement de porter quelque jugement sur cet entendement et sur sa connaissance (2).

Dans l'endroit où Sextus parle du critérium qui sert à juger, il n'ajoute à ce qui a été dit qu'une nouvelle recherche sur la question de savoir si l'entendement peut connaître la vérité par le moyen des sens. Mais ce nouvel examen n'est pas plus profond que les autres. Il cherche à réfuter la réponse affirmative, en observant que les sens ne peuvent jamais communiquer à l'entendement que l'impression qu'ils ont reçue, mais non ce que sont les choses extérieures; il doute même qu'ils puissent communiquer l'impression reçue, puisqu'il rappelle ce qu'il a déjà remarqué précédemment, savoir, que si les sens devaient communiquer à l'entendement leurs impressions, l'entendement lui-même devrait se convertir en sens. Que si l'on dit que les sensations ressemblent aux

(1) *Adv. math.*, VII, 303 s.

(2) *Ib.*, 313, 348 s.; *Pyrrh. hyp.*, II, 57 s.

choses extérieures, on ne peut cependant pas connaître par le semblable ce à quoi il ressemble, d'autant moins que l'on ne peut pas décider en quoi il lui ressemble, puisque l'entendement ne peut percevoir les choses extérieures. Mais enfin si les choses nous occasionnent aussi des sensations opposées, et si par conséquent l'entendement devait juger les choses d'après les impressions sensibles, il pourrait en affirmer les contraires (1).

Enfin, nous ferons remarquer encore ce qu'allègue Sextus contre la supposition que l'homme ne peut juger de la vérité d'après ses connaissances; mais nous ne nous attacherons à ce point de vue qu'autant qu'il n'a pas été déjà touché antérieurement. Sa polémique est immédiatement dirigée contre la manière dont on peut concevoir la connaissance. Il pense qu'elle ne peut se concevoir par intuition. On l'a décrite, tantôt comme une image, tantôt comme un changement opéré dans l'âme. Mais si l'âme est, suivant les stoïciens qui la définissaient ainsi, un souffle ou quelque chose de plus subtil encore, comment peut-elle recevoir une empreinte, une image? Si, d'après l'autre opinion, la connaissance devait être conçue comme un changement de l'âme, alors renaîtraient toutes les difficultés que fait naître en général l'idée du changement. De plus, si l'on peut concevoir la connaissance ou représentation comme une image ou comme un changement dans l'âme, comment se fait-il que, dans la succession des représentations, les anciennes ne soient pas effacées, oblitérées, mais qu'elles persistent au contraire dans la mémoire, où elles forment un trésor d'idées si précieux pour l'art, car l'image antérieure devrait être obscurcie par celle qui suit, et le changement passé transformé par le changement suivant (2)? Mais quand

---

(1) *Adv. math.*, VII, 354 s.; *Pyrrh. hyp.*, II, 63.

(2) *Pyrrh. hyp.*, II, 70; *Adv. math.*, VII, 370 s., 373. Εἰ γὰρ κηροῦ τρόπον τυποῦται ἡ ψυχὴ, φανταστικῶς πάσχουσα, ἀεὶ τὸ ἔσχατον

même il serait possible de passer sur ces difficultés, et que l'on pourrait concevoir la représentation, on ne pourrait cependant pas la comprendre. On l'explique, à la vérité, comme quelque chose qui est dans la partie dominante de l'âme ; mais on a déjà fait voir précédemment que les philosophes ne sont pas d'accord sur le siége, sur l'essence, ni sur la qualité de la partie dominante de l'âme, et que personne ne peut élever son opinion là-dessus jusqu'à la certitude (1). Aussi les difficultés déjà mentionnées précédemment se représentent-elles ici, quand on fait attention que les représentations ne donnent une connaissance des choses que par le moyen des sens. Si donc les représentations sont semblables aux impressions sensibles, elles ne peuvent pas plus que celles-ci procurer la connaissance des choses ; si elles ne leur ressemblent pas, on voit encore moins comment elles pourraient avoir cette propriété (2). Mais posé aussi que les représentations pussent nous exposer les objets, alors reparaît encore contre les représentations le même doute qui se présente contre les impressions sensibles ; c'est que les représentations se contredisent : comment alors distinguer la représentation vraie de la fausse ? Si toute vérité devait être jugée d'après la représentation, la vérité d'une représentation devrait être jugée d'après une autre représentation ; mais aussi la vérité de cette seconde représentation devrait l'être à son tour d'après une troisième, et ainsi à l'infini (3). Toutes les explications des

---

κίνημα ἐπισκοτήσει τῇ προτέρᾳ φαντασίᾳ, ὥσπερ καὶ ὁ τῆς δευτέρας σφραγίδος τύπος ἐξαλειπτικός ἐστι τοῦ προτέρου. Ἀλλ' εἰ τοῦτο, ἀναιρεῖται μὲν μνήμη, θησαυρισμὸς οὖσα φαντασιῶν, ἀναιρεῖται δὲ πᾶσα τέχνη · σύστημα γὰρ ἦν καὶ ἄθροισμα καταλήψεων. *Ib.*, 377. Τὸ νέον πάθος ἀλλάσσει τὸ ἀρχαιότερον, καὶ οὕτως οὐκ ἔσται κατοχή τινος πράγματος περὶ τὴν διάνοιαν.

(1) *Pyrrh. hyp.*, II, 71 ; *Adv. math.*, VII, 380.

(2) *Pyrrh. hyp.*, II, 72 ; *Adv. math.*, VII, 381 s.

(3) *Pyrrh. hyp.*, II, 76 s. ; *Adv. math.*, VII, 388 s.

dogmatiques sur la véritable représentation sont donc insuffisantes ; elles forment un cercle constant, puisqu'elles posent, par exemple, comme détermination véritable, celle qui est imprimée de telle manière dans notre âme par un objet présent, qu'elle ne pourrait pas l'être ainsi par un objet non présent, tandis qu'elles définissent à son tour l'objet présent, ce qui imprime en nous une représentation véritable (1). Sextus réfute également ici l'opinion de ceux qui prétendent que la représentation vraie est non seulement le critérium de ce qui est représenté, mais aussi d'elle-même, parce que la contradiction des représentations rend nécessaire un critérium décisif qui n'est point en elles, et parce qu'une représentation ferme et certaine en soi ne pourrait avoir lieu que dans l'âme ferme et certaine en soi du sage, et que cependant, même d'après la doctrine stoïque, on n'a pu jusqu'ici rencontrer aucun sage (2). Sextus cherche encore, comme par surcroît, à faire voir aussi contre les nouveaux académiciens, qu'il n'y a pas de représentation vraisemblable, ni pour la vie ordinaire, ni pour la spéculation ; car la représentation ne suffit pas pour la vie, mais il faudrait une observation et une comparaison des représentations entre elles ; encore moins pourrions-nous nous en rapporter, pour la connaissance de la vérité, à une représentation, quelque légitime qu'en pût être le passage, car nous ne pourrons jamais être certains que, dans le passage de la représentation à l'idée, nous n'avons pas omis quelque chose ; et comme les académiciens n'admettaient aucune représentation véritable, par la crainte qu'il ne pût y en avoir une fausse qui fût parfaitement semblable à celle-là, cette crainte devait aussi les retenir dans la représentation vraisemblable (3). Ainsi disparaît donc

(1) *Adv. math.*, VII, 426.

(2) *Ib.*, 430 s.

(3) *Ib.*, 435 s.

toute sécurité basée sur le critérium de vérité que les dogmatiques ont avancé.

Peut-être avons-nous déjà consacré trop de temps à ces recherches, qui n'amènent aucun résultat nouveau; elles font cependant connaître la méthode de Sextus et de son école, et donnent l'imperfection du coin auquel on frappait de son temps les pensées des anciens philosophes, et la manière dont on mettait cette monnaie fruste en circulation. Nous avons cru qu'il valait la peine de faire connaître ce mode d'investigation, attendu que les sceptiques eux-mêmes attachaient la plus grande importance à leur polémique contre les critérium de savoir. Nous trouvons une méthode analogue dans presque toutes les parties des expositions sceptiques; nous croyons donc superflu d'en suivre la filiation et l'enchaînement, d'autant plus qu'il est passablement lâche, et qu'il n'a guère d'autre fondement que les divisions des anciens philosophes. Qu'il nous suffise donc d'exposer quelques points de leur doctrine.

Nous nous trouvons donc encore une fois dans la nécessité de revenir à leur polémique contre le critérium révélateur (*offenbarenden*) du vrai. Si nous n'avons pas perdu de vue l'essence du scepticisme, nous serons convaincus que son attention devait principalement se diriger sur ce point; car que voulaient les nouveaux sceptiques, sinon faire voir que l'on ne peut conclure avec certitude des phénomènes à quelque chose de caché qui les revêt? Ils comparaient les dogmatiques qui aspirent à la connaissance du non-manifeste, du non-phénoménal, à des archers qui tirent dans l'obscurité; leurs coups peuvent porter ou ne pas porter, mais en tout cas ils n'en savent rien (1). Cependant les sceptiques ne veulent pas précisément affirmer l'impossibilité de signes qui nous révèlent ce qui est occulte; et leur raison est assez concevable, car ils voient bien que tout mot, tout discours démonstratif est un signe de

(1) *Adv. math.*, VIII, 325.

quelque chose de caché (1); la pensée de l'âme se manifeste par ce moyen; et dans leurs efforts pour affermir les arts utiles de la vie, ils ne pouvaient pas combattre sérieusement la transmission de la pensée par la parole. Si donc ils admettaient un critérium manifeste de la vérité, du moins dans le domaine de la tradition des faits, ils n'élevaient donc contre ce critérium que des difficultés concernant l'idée générale d'un critérium ou signe révélateur, et il est peu naturel que quelques unes de ces difficultés soient dirigées contre le signe rememoratif tout aussi bien que contre le signe révélateur. Telles sont les objections tirées de ce que l'idée du signe révélateur appartient aux idées de rapport. En effet, de même que les idées de rapport en général, l'idée du critérium ou signe ne peut se concevoir sans l'idée de ce avec quoi il doit être en rapport, c'est-à-dire sans l'idée de ce qui est signifié. Mais si ce signe ne peut être conçu sans ce qui est signifié, on ne peut pas dire non plus que la pensée de ce qui est signifié ne peut être rappelée que par la pensée du signe; et cependant l'idée de signe implique qu'il doit être pensé avant le signifié (2). Même tactique lorsque Sextus soutient que l'on ne doit pas regarder le signe manifeste comme quelque chose de sensible, parce que le sensible est saisi par nous sans le secours de l'enseignement, tandis que nous n'avons appris à connaître le signe que par le moyen de l'instruction; car il reconnaît même que le fait n'a pas moins lieu avec le signe rememoratif (3). Sextus ne veut pas convenir non plus que l'on puisse

---

(1) *Pyrrh. hyp.*, II, 130 s.; *Adv. math.*, VIII, 278 s. Voyez plus haut, p. 224, que les sceptiques objectent bien aussi que le discours n'est qu'un signe rememoratif (*Adv. math.*, VIII, 289), mais ils ne peuvent pas seulement dissimuler le faible de cette objection, et ils avouent en conséquence (*Ib.*, 298) que les raisons des dogmatiques sur ce point pourraient être fortes.

(2) *Adv. math.*, VIII, 163 s.; *Pyrrh. hyp*, II, 117 s.

(3) *Pyrrh. hyp.*, II, 225 s.; *Adv. math.*, VIII, 203, 204, 242.

regarder le signe comme un des objets de la connaissance intellectuelle, car il faudrait faire voir d'abord qu'il existe de pareils objets. On a donc besoin, pour ces choses, de signes qui, s'ils n'étaient pas sensibles, devraient être cherchés à l'infini (1). Cette polémique de Sextus est exclusivement dirigée contre les stoïciens; il cherche par conséquent à faire voir seulement le peu de liaison qu'il y a dans la doctrine de cette secte sur ce point, en quoi nous croyons inutile de le suivre plus loin. Mais il pouvait, avec raison, s'en tenir là dessus à ce que tout signe doit être révélateur, et par conséquent doit être phénoménal, afin de faire connaître quelque chose de caché; mais que le non-sensible n'appartient pas au manifeste, au phénoménal (2). Mais quoique Sextus conclue qu'il ne peut y avoir de signe révélateur, parce que le signe ne peut être ni sensible, ni objet de la connaissance intellectuelle, ce raisonnement ne tient cependant qu'à ce qu'il ne sut établir entre le sensible et l'objet de la connaissance intellectuelle une opposition aussi nette qu'il l'avait reçue des philosophes de son siècle, sans chercher à comprendre ce qu'il y a de commun et de mutuel entre les deux membres de cette opposition.

Si donc les sceptiques touchèrent dans ces questions un point qui aurait pu conduire plus loin une époque plus capable d'invention, on peut en dire autant de leurs recherches sur la cause et l'effet. Nous avons déjà dit auparavant qu'Énésidème surtout s'en occupa d'une manière spéciale, et que le vague et l'insuffisance des traditions nous empêchent de distinguer ce qui lui appartient de ce qui a été ajouté par les sceptiques suivans. Ses doutes contre les doctrines dogmatiques sur la cause et l'effet, semblent s'être distingués en deux parties, dont l'une avait pour objet de faire voir que les dogmatiques

---

(1) *Adv. math.*, VIII, 257.

(2) *Pyrrh. hyp.*, II, 128.

n'indiquaient pas bien les causes des phénomènes dans les cas particuliers, tandis que l'autre tendait à combattre en général les idées des dogmatiques touchant la cause et l'effet. Il avait réduit, suivant sa manière, la première espèce de doutes à certaines classes principales, qui n'ont cependant aucune liaison intime entre elles (1). Il observait contre les manières ordinaires d'expliquer les phénomènes par leurs causes, que ce sont autant de suppositions particulières sur les élémens, mais non des raisons générales et généralement reconnues; que les définitions ne s'accordaient quelquefois pas avec les phénomènes, puisqu'on ne mettait en avant que des phénomènes qui cadraient avec la définition, tandis qu'on en passait d'autres sous silence, ou qu'on ramenait à des causes extraordinaires des phénomènes qui ont un cours régulier; que quelquefois même les explications étaient en contradiction avec les propres suppositions de celui qui expliquait. Il reprochait en outre aux dogmatiques de vouloir souvent expliquer par une cause ce qui pouvait cependant très bien s'expliquer par des causes différentes, et d'admettre pour des phénomènes connus des causes inconnues qui ne pourraient cependant se justifier suffisamment par aucun phénomène, ou bien encore des causes inconnues pour des phénomènes inconnus (2). Enfin, Énésidème pensait aussi que les causes occultes n'avaient pas un cours analogue aux phéno-

(1) Elles se trouvent indiquées brièvement, *Pyrrh. hyp.*, 180 s., mais pas partout bien clairement.

(2) Je ne distingue pas avec une parfaite certitude la première et véritable raison de douter. Voici les expressions de Sextus : Ὧν πρῶτον μὲν εἶναί φησιν, καθ' ὃν τρόπον τὸ τῆς αἰτιολογίας γένος ἐν ἀφανέσιν ἀναστρεφόμενον οὐχ ὁμολογουμένην ἔχει τὴν ἐκ τῶν φαινομένων ἐπιμαρτύρησιν· — — ὄγδοον, καθ' ὃν πολλάκις ὄντων ἀπόρων ὁμοίως τῶν τε φαίνεσθαι δοκούντων καὶ τῶν ἐπιζητουμένων ἐκ τῶν ὁμοίως ἀπόρων περὶ τῶν ὁμοίως ἀπόρων ποιοῦνται τὰς διδασκαλίας.

mènes (1); ce qui semble mettre en doute le principe général que les effets doivent être d'accord avec les causes.

Cependant les doutes dirigés par les sceptiques contre l'idée de causalité en général étaient plus sérieux que ces attaques contre les explications des dogmatiques: aussi regrettons-nous de ne pas pouvoir suivre dans l'exposition de ces doutes une marche certaine, ce qui fait que nous nous attacherons plutôt à saisir le sens que la forme de leur exposition. Ces doutes concernent en partie l'idée de liaison causale, même en partie les conditions sous lesquelles une telle liaison aurait lieu. Si nous recherchons d'abord ces dernières, nous remarquons que les sceptiques partent aussi, dans ces doutes, de leur point de vue matérialiste. A la vérité, ils touchent aussi l'hypothèse que quelque chose d'incorporel puisse être cause de quelque chose d'incorporel ou de corporel, mais seulement pour la réfuter brièvement, tant par des raisons tout-à-fait générales, que par l'impossibilité que l'incorporel puisse toucher ou être touché, et par conséquent agir ou pâtir (2). En sorte que le contact de deux corps est supposé comme la condition nécessaire de la liaison causale. Mais un contact de deux corps est inconcevable; car les corps ne pourraient se toucher que par leurs limites, par leurs surfaces; mais alors ce ne serait pas les corps, mais seulement les surfaces ou les limites des corps qui se toucheraient. Et cependant la chose n'est pas moins impossible, car il faudrait, pour qu'il en fût ainsi, que les surfaces touchantes ou les limites pussent se réunir; mais le

---

(1) *Ib.*, 182. Τέταρτον, καθ' ὃν τὰ φαινόμενα λαβόντες ὡς γίνεται καὶ τὰ μὴ φαινόμενα νομίζουσιν ὡς γίνεται κατειληφέναι, τάχα μὲν ὁμοίως τοῖς φαινομένοις τῶν ἀφανῶν ἐπιτελουμένων, τάχα δ' οὐχ ὁμοίως, ἀλλ' ἰδιαζόντως.

(2) *Adv. math* IX, 216. Τό τε γὰρ ποιοῦν θίγειν ὀφείλει τῆς πασχούσης ὕλης, ἵνα ποιήσῃ· ἥ τε πάσχουσα ὕλη θιχθῆναι ὀφείλει, ἵνα πάθῃ· τὸ δὲ ἀσώματον οὔτε θίγειν οὔτε θιχθῆναι ἀσώματον πέφυκε, τοίνυν οὔτε σῶμα ἢ ἀσωματο σώματός ἐστιν αἴτιον. *Ib.* 223, 224.

contact n'est pas la réunion des limites (1). Des doutes fondés sur le même principe sont aussi dirigés contre le mélange des corps (2), contre l'augmentation des choses par addition, ou leur diminution par soustraction, ou bien enfin contre le changement de leurs qualités, puisqu'on suppose alors que les élémens de nature corporelle devraient toujours rester les mêmes, et qu'un effet ne pourrait avoir lieu sur les corps qui en seraient composés que par juxtaposition, diminution ou augmentation de ces élémens (3). On voit que toute la force de ce scepticisme n'a d'autre fondement que la supposition des points de vue matérialiste et mécanique de la nature.

La recherche des nouveaux sceptiques sur l'idée même de causalité est plus profonde. Nous ne parlerons pas des points qui se rapportent à la polémique, de toute contingence, de tout devenir, par la raison ancienne déjà exposée souvent, que deux choses ne peuvent provenir d'une seule, ni trois de deux (4) ; par cette autre raison encore, non moins souvent alléguée, que quelque chose ne peut devenir, ni dans le cas où elle n'est pas, ni surtout dans le cas où elle est : car on peut regarder ces raisons comme déjà suffisamment discutées ; mais nous nous arrêterons à quelques autres points qui concernent le rapport réciproque de la cause et de l'effet, et qui n'auraient pas encore été suffisamment développés, même dans les doctrines d'Aristote.

Ici se présentent tout naturellement les questions prises de l'égalité et de l'inégalité de la cause et de l'effet. Le fondement des pensées des sceptiques sur ce point, c'est en général l'opinion que rien ne peut produire que ce qui est dans sa nature, et non quelque chose qui lui soit étranger ; qu'ainsi un cheval ne peut provenir d'un arbre,

---

(1) *Pyrrh. hyp.* III, 42 s. ; *ad. math.* III, 78 s. ; IX, 258 s.
(2) *Pyrrh. hyp.* III, 56 s. ; cf. *adv. math.* IX, 256.
(3) *Pyrrh. hyp.* III, 82 s. ; *adv. math.* IX, 278 s.
(4) *Adv. math.* IX, 220.

ni un homme d'un cheval. Mais si une chose devait produire ce qui est dans sa nature, il n'y aurait rien de nouveau, il n'y aurait pas d'effet; seulement, ce qui serait déjà auparavant resterait (1). Ils étendent aussi cette idée à d'autres rapports et en dérivent un doute subtil, du moins contre la cognoscibilité du rapport de causalité. Si quelque chose, disent-ils donc, devait être cause d'une autre, ce devrait être ou la cause en repos de ce qui est en repos, ou la cause mue de ce qui est en mouvement, ou la cause en repos de ce qui est en mouvement, ou la cause en mouvement de ce qui est en repos. Ils rejettent les deux derniers cas par la raison générale seulement que l'homogène seul peut produire l'homogène (2); et avec leur goût pour l'explication mécanique, il ne leur paraît vraisemblablement pas nécessaire de s'expliquer plus amplement sur ce point. Pour les deux premiers cas, au contraire, ils sont obligés d'approfondir davantage la question, parce qu'on croit ordinairement qu'un corps en mouvement communique à un autre son mouvement ou un corps en repos son repos. Les nouveaux sceptiques prétendaient au contraire que l'homogénéité des choses qui devraient être conçues dans le rapport de causalité, doit empêcher ce rapport entre elles, car il faudrait alors admettre que la cause peut être cherchée dans l'une de ces choses comme dans l'autre. Cette remarque n'est pas nouvelle, il est vrai; mais l'application qu'ils en faisaient à la cognoscibilité des causes semble leur appartenir. Ils pensent donc que si deux choses étaient ensemble en mouvement ou en repos, on ne pourrait pas distinguer celle qui serait la cause de celle qui serait l'effet. Quand quelqu'un tourne une roue, on peut donc tout aussi bien admettre qu'il est mû par la roue que la roue par lui. Quand une

(1) *Adv. math.* IX, p. 225, 226, 230.

(2) *Ib.* 230.

colonne soutient une poutre, on peut tout aussi bien dire que la poutre soutient la colonne (1.)

Si l'on suppose que la cause et l'effet doivent être simultanés, cette supposition est alors appuyée par les sceptiques de raisons qui ne sont pas sans quelque valeur, mais qui n'ont été pour eux que l'occasion de nouveaux doutes. Que la cause ne puisse être postérieure à l'effet, c'est ce qui se comprend de soi-même; mais il n'est pas plus possible que l'effet soit postérieur à la cause, car si la cause devait être antérieure à l'effet, elle serait sans l'effet; mais une cause sans effet, ou une cause qui ne cause rien, n'est pas concevable; et si l'effet devait être postérieur à la cause, il serait quand la cause ne serait plus, il serait par conséquent un effet sans cause, ce qui n'est pas plus concevable. En général, ces deux choses, cause et effet, font partie du rapport, et doivent par conséquent se trouver ensemble (2). Mais ce point une fois établi, se présente aussitôt une autre difficulté qui n'est pas moindre, et qui résulte de la position simultanée de la cause et de l'effet; car comme ces deux choses, cause et effet, auraient aussi, comme contemporaines, la même existence, pourquoi l'une serait-elle plutôt cause que l'autre? Si la cause doit produire l'effet, et que ce qui provient d'elle doive être produit par quelque chose déjà existant, la cause doit donc être avant la

(1) *Adv. math.* IX, 227 s. Τὸ μὲν οὖν μένον τῷ μένοντι μονῆς· καὶ τὸ κινούμενον τῷ κινουμένῳ κινήσεως οὐκ ἂν αἴτιον ὑπάρχοι διὰ τὴν ἀπαραλλαξίαν. Ἀμφοτέρων γὰρ ἐπίσης μενόντων ἢ ἀμφοτέρων κατ' ἴσον κινουμένων οὐ μᾶλλον τόδε τῷδε ἐροῦμεν εἶναι αἴτιον μονῆς καὶ κινήσεως ἢ τόδε τῷδε.

(2) *Ib.* 234. Οὐδὲ τὸ πρότερόν γε ἔσται τοῦ ὕστερον γενομένου ποιητικὸν εἰ γὰρ ὅτε ἔστι τὸ αἴτιον, οὔπω ἔστι τὸ οὗ ἐστὶν αἴτιον, οὐδὲ ἐκεῖνο ἔτι αἰτιόν ἐστι, μὴ ἔχον τό, οὗ αἴτιόν ἐστιν· οὔτε τοῦτο ἔτι ἀποτέλεσμά μὴ συμπαρόντος αὐτῷ τοῦ, οὗ ἀποτέλεσμά ἐστι. Τῶν γὰρ πρός τι ἑκάτερόν ἐστι τούτων καὶ τὰ πρός τι κατ' ἀνάγκην δεῖ συνυπάρχειν ἀλλήλοις. *Pyrrh. hyp.* III, 25 s.

cause et ne produire l'effet qu'ensuite (1). Or, comme la cause, d'après ce qui précède, ne peut être ni avant, ni pendant, ni après l'effet, il s'ensuit qu'elle n'est pas concevable.

La raison ici alléguée contre la possiblité de concevoir la simultanéité de la cause et de l'effet, savoir leur égale existence, revient encore à d'autres doutes des sceptiques, et même sous une forme qui nous semble plus claire. La supposition qui sert de fondement aux recherches sur le rapport de causalité est que la cause est l'agent, l'effet le patient; mais que ces deux choses sont les conditions mutuelles l'une de l'autre. On peut, à la vérité, douter de cette supposition; mais alors s'élèvent beaucoup de difficultés qui compromettent l'idée de causalité, et son application dans les cas particuliers; car supposé que la cause ne produise son effet que par application de sa propre force, sans égard à une matière qui la subisse, on ne pourrait expliquer pourquoi la cause n'agit point constamment, puisqu'elle se possède sans cesse, qu'elle porte toujours avec elle sa propre force; on ne verrait donc point pourquoi tantôt elle produit, tantôt elle ne produit pas (2). Encore moins pourrait-on expliquer comment une chose agit tantôt d'une manière, tantôt d'une autre, et souvent dans des sens tout à-fait opposés; car si elle n'agissait que par sa propre nature ou de plusieurs

---

(1) *Adv. math.* IX, 233; *Pyrrh. hyp.* III, 27. Ἀλλ' οὐδὲ συνυφίστασθαι· εἰ γὰρ ἀποτελεστικὸν αὐτοῦ ἐστί, τὸ δὲ γινόμενον ὑπὸ ὄντος ἤδη γίνεσθαι χρή, πρότερον δεῖ τὸ αἴτιον γενέσθαι αἴτιον, εἶθ' οὕτως ποιεῖν ἀποτέλεσμα.

(2) *Adv. math.* IX, 237. Καὶ μὴν εἰ ἔστι τι αἴτιον, ἤτοι αὐτοτελῶς καὶ ἰδίᾳ μόνον προσχρώμενον δυνάμει τινός ἐστιν αἴτιον, ἢ συνεργοῦ πρὸς τοῦτο δεῖται τῆς πασχούσης ὕλης, ὥστε τὸ ἀποτέλεσμα κατὰ κοινὴν ἀμφοτέρων νοεῖσθαι σύνοδον. Καὶ εἰ μὲν αὐτοτελῶς καὶ ἰδίᾳ προσχρώμενον δυνάμει ποιεῖν τι πέφυκεν, ὤφειλε διὰ παντὸς ἑαυτὸ ἔχον καὶ τὴν ἰδίαν δύναμιν πάντοτε ποιεῖν τὸ ἀποτέλεσμα καὶ μὴ ἐφ' ὧν μὲν ποιεῖν, ἐφ' ὧν δὲ ἀπρακτεῖν,

manières ou d'une seule, elle devrait alors agir sur tout de la même manière, simplement ou multiplement. Mais comme le contraire se voit, et que, par exemple, le soleil brûle dans un temps, échauffe dans un autre, quand d'autres fois il ne fait qu'éclairer, quand tantôt il durcit, tantôt amollit, liquéfie; il faut admettre que les causes n'agissent que dans leurs rapports aux choses sur lesquelles elles produisent des effets, c'est-à-dire dans leurs rapports à la matière passive (1). Mais cette supposition n'est pas non plus sans difficulté, car si deux choses, dont l'une agit et l'autre pâtit, ne peuvent être conçues entre elles que comme agent et patient, elles forment dans le fait une pensée *unique*, qui n'est exprimée qu'en deux mots, et ce qui pâtit n'est vraiment pas différent de ce qui agit. L'acte ne convient donc pas moins à ce qui le subit en ce sens que, sans cet acte, la faculté d'agir ne réside point dans l'agent, qu'à l'agent lui-même, et c'est moins l'agent qui produit l'effet que le concours de l'agent et du patient; ce qui fait qu'il est absurde de ne pas signaler les deux choses, mais seulement l'une d'elles comme cause (2). Ces doutes dûrent avoir une importance d'autant plus grande pour les sceptiques, que leurs adversaires, les stoïciens, avaient plus insisté sur la né-

---

(1) *Adv. math.* IX, 246 s. Ἔτι εἰ ἔστι τὸ αἴτιον, ἤτοι μίαν ἔχει τὴν δραστήριον δύναμιν ἢ πολλάς. — Μίαν μὲν γὰρ οὐκ ἔχει δύναμιν, ἐπείπερ εἰ μίαν εἶχεν, ὤφειλε πάντα ὁμοίως διατιθέναι καὶ μὴ διαφερόντως. —— Καὶ μὴν οὐδὲ πολλάς, ἐπεὶ ἔχρην πάσαις ἐπὶ πάντων ἐνεργεῖν. —— Ναί, ἀλλ' εἰώθασι πρὸς τοῦτο ὑποτυγχάνειν οἱ δογματικοὶ λέγοντες, ὅτι παρὰ τὰ πάσχοντα καὶ τὰ διαστήματα πέφυκεν ἐξαλλάσσεσθαι τὰ γινόμενα ὑπὸ τοῦ αὐτοῦ αἰτίου ἀποτελέσματα.

(2) *Ib.* 240. Εἰ γὰρ τὸ ἕτερον πρὸς τῷ ἑτέρῳ νοεῖται, οὗ τὸ μὲν ποιοῦν, τὸ δὲ πάσχον, ἔσται μία μὲν ἔννοια, δυοῖν δ' ὀνομάτων τεύξεται, τοῦ τε ποιοῦντος καὶ τοῦ πάσχοντος, καὶ διὰ τοῦτο οὐ μᾶλλον ἐν αὐτῷ ἢ ἐν τῷ λεγομένῳ πάσχειν ἐγκείσεται ἡ δραστήριος δύναμις. *Ib.* 251. Οὕτω δὲ ἄτοπον τὸ ἐκ συνόδου δυοῖν γενόμενον ἀποτέλεσμα μὴ τοῖς δυσὶν ἀνατιθέναι, τῷ δὲ ἑτέρῳ μόνῳ προσμαρτυρεῖν.

cessité de distinguer la matière passive de la cause active. Aussi, n'est-on pas éloigné de croire que cette réflexion sceptique, si elle appartenait à Énésidème, ne dût favoriser son penchant au panthéisme.

A la recherche sur l'idée de causalité se rattache aussi la doctrine de l'existence et de l'idéede Dieu, car les sceptiques suivent l'opinon des stoïciens que Dieu est la cause active suprême (1). Nous rapporterons encore ici les opinions des sceptiques sur ce point, afin de faire connaître leur manière concernant les problèmes les plus élevés de la philosophie. Les différentes opinions qui s'étaient produites chez les philosophes grecs touchant l'essence de Dieu dûrent être pour eux l'occasion de plusieurs sortes de doutes; mais ils dûrent, en conséquence de leur manière de voir, accorder une grande importance et une force de conviction à l'accord de tous les peuples, dans la supposition que des dieux règnent sur nous (2). Telle dut être aussi la raison qui les portait à repousser avec zèle le soupçon d'impiété envers les dieux, puisqu'ils protestèrent qu'ils admettaient et honoraient des dieux dans la vie pratique, mais qu'ils se voyaient forcés de s'armer de leurs doutes contre la précipitation des dogmatiques (3). Or, ces doutes se tirent presque tous des contradictions dans lesquelles on tombe quand on traite de l'idée de Dieu, suivant la mesure d'autres idées, et par des représentations humaines; et ils renouvelaient à cette occasion d'anciens reproches adressés aux croyances des stoïciens. Ils avaient à combattre dans cette direction philosophique l'opinion que Dieu est un être vivant. S'il devait y avoir un pareil Dieu, il serait infini ou borné; mais il ne peut pas être infini, parce que autrement il serait immobile, et par conséquent inanimé,

---

(1) *Pyrrh. hyp.* III, 2 Δραστικώτατον αἴτιον.

(2) V. particulièrement *Adv. math.* IX, 30 s., 40, 42.

(3) *Pyrrh. hyp.* III, 2.

car l'infini n'est pas environné d'un espace dans lequel il puisse se mouvoir, de la même manière qu'il n'y a ni centre ni limites d'où puisse, et vers lesquels puisse se porter en se remuant cette force vivifiante. Mais il n'est pas moins impossible de concevoir l'être divin comme un être borné, car le borné serait une partie de l'infini, et par conséqent plus petit que lui; et cependant le divin ne peut être conçu plus petit qu'autre chose (1). Dieu ne saurait non plus se concevoir comme un être corporel, ni comme un être incorporel; et cependant il n'y a rien qui ne participe de l'une ou de l'autre de ces deux natures. Dieu ne peut d'abord être conçu comme un être incorporel, parce que l'incorporel est inanimé, insensible, et incapable de faire quoi que ce soit. Il ne peut non plus être conçu corporel, ainsi qu'il est manifeste par la considération des choses corporelles. Le corporel est ou composé d'élémens ou simple, et même quelque chose d'élémentaire. S'il devait être composé, il pourrait aussi être dissous, et par conséquent périssable; s'il devait être simple, il serait ou feu, ou air, ou eau, ou terre; ce qui contredit toute idée de Dieu, parce que ces élémens sont sans âme ni raison (2). C'est ainsi que les sceptiques combattaient la doctrine stoïque en invoquant, contre l'incorporalité de Dieu, le témoignage même des stoïciens, et contre la corporalité celui de l'expérience commune touchant les élémens.

Quelques autres objections sont encore dirigées plus directement contre le point de vue théologique particulier des stoïciens. Elles sont rapportées à Carnéade, puisqu'elles ont pour but de faire remarquer que, si Dieu devait être considéré comme un être vivant, on devrait lui attribuer aussi des sens, et même plus de sens qu'à l'homme, plutôt que de lui en attribuer moins, afin qu'il

(1) *Adv. math.* IX, 148 s.

(2) *Ib.* 151, 180, 181.

pût percevoir les choses plus parfaitement. Mais si Dieu devait avoir des sens, il s'ensuivrait un grand nombre de contradictions, qui reviendraient en général à dire que la sensation n'est pas concevable sans changement dans ce qui sent, mais qu'on ne peut pas attribuer à Dieu un semblable changement, parce que, autrement, il serait aussi soumis au changement en pire, et même à la mort (1). Si Dieu devait aussi être conçu comme l'être vivant parfaitement heureux, et si la félicité n'est pas possible sans vertu, toutes les vertus doivent aussi être attibuées à Dieu; mais comment pourrait-on lui reconnaître toutes les vertus, telles que la tempérance et la persévérance, ou le courage et beaucoup d'autres, puisqu'il n'a à surmonter aucun désir, aucune difficulté, aucune crainte (2)?

On pourrait dire de toutes ces objections des sceptiques, qu'elles n'étaient dirigées que contre les apparences de la manière dont les stoïciens avaient compris et exposé l'idée de Dieu; mais qu'il n'en est aucune qui ne pût être résolue facilement en partant des doctrines philosophiques antérieures de Platon et d'Aristote. Nous ne trouvons les anciennes doctrines théologiques attaquées qu'en un point, et d'une manière qui aurait pu ébranler tout le point de vue antique, si elle avait été conduite avec la dignité convenable. Il s'agit de la Providence divine. La plupart des dogmatiques avaient déjà reconnu la nécessité d'une providence générale qui embrasse tous les détails de l'existence cosmique. Les sceptiques réfutaient l'opinion contraire par de bonnes raisons, en faisant voir que, si Dieu ne prenait pas soin de tout, ce ne serait ni par défaut de bonté, ni par défaut de puissance (3). Mais, d'un autre côté, s'élevait une difficulté plus grande, tirée de la vue de la réalité, telle que le monde la présente, telle

(1) *Adv. math.* IX, 139 s.
(2) *Ib.* 152 s.
(3) *Pyrrh. hyp.* III, 10,

qu'elle s'offre aux yeux des anciens. Qui peut nier qu'il y ait vice et mal dans le monde? On avoue que tout est plein de mal; mais Dieu ne peut pas être la cause de ces choses; on ne peut donc pas dire non plus qu'il gouverne tout par sa providence (1). Les sceptiques sentaient bien toute la force de cette objection; ils avaient soin de la faire servir pour renvoyer le reproche d'impiété ou d'hathéisme à ceux qui les accusaient de douter de l'existence de Dieu, et de blasphémer; car celui qui affirme sans hésiter l'existence de Dieu, doit le regarder ou comme cause du mal, s'il admet que Dieu étend sa providence sur toutes choses, ou bien il doit le tenir pour faible ou capricieux et jaloux, s'il ne prend soin que de quelque chose ou de rien. Mais toutes ces suppositions sont évidemment impies (2). Nous verrons que dans la philosophie grecque orientale des recherches analogues conduisirent à de nouvelles opinions sur les rapports entre Dieu et le monde; mais il est clair que les sceptiques, qui ne s'étaient occupés que du point de vue gréco-romain, et à une époque où les différens élémens de civilisation étaient encore isolés, ne s'en occupèrent point.

Nous avons expliqué ce qui est jusqu'à un certain point propre aux nouveaux sceptiques, et indiqué ce qui distinguait leur méthode des doctrines antérieures. Nous ne croyons pas nécessaire d'entrer dans le détail de leurs recherches. Si nous examinons l'ensemble de leur philosophie, nous trouverons qu'elle se prétend peut-être plus estimée que toutes les doctrines dogmatiques qui s'é-

---

(1) *Pyrrh. hyp.* III, 9. Ἀλλ' εἰ μὲν πάντων προνοεῖ, οὐκ ἦν ἂν οὔτε κακόν τι, οὔτε κακία ἐν τῷ κόσμῳ· κακίας δὲ πάντα μεστὰ εἶναί λέγουσιν· οὐκ ἄρα πάντων προνοεῖν λεχθήσεται ὁ Θεός.

(2) *Ib.* 12. Ἐκ δὲ τούτων ἐπιλογιζόμεθα, ὅτι ἴσως ἀσεβεῖν ἀναγκάζονται οἱ διαβεβαιωτικῶς λέγοντες εἶναι Θεόν. Πάντων μὲν γὰρ αὐτὸν προνοεῖν λέγοντες κακῶν αἴτιον τὸν Θεὸν εἶναι φήσουσιν. Τινῶν δὲ ἢ μηδενὸς προνοεῖν αὐτὸν λέγοντες ἤτοι βάσκανον τὸν Θεὸν ἢ ἀσθενῆ λέγειν ἀναγκασθήσονται· ταῦτα δὲ ἐστιν ἀσεβούντων προδήλως.

taient formées par l'éclectisme à côté d'elle. Le nouveau scepticisme ne s'en distingue que par un plus haut degré de conscience de l'incertitude des élémens scientifiques qui étaient répandus dans la civilisation de ce siècle. Cette conscience est fortifiée par les sceptiques, en ce qu'ils cherchaient à s'approprier les travaux de l'antiquité en les dominant par une vue supérieure plus complète que ne l'était ordinairement celle des dogmatiques, et parce qu'ils faisaient ainsi resortir avec plus de force les contradictions dans lesquelles s'embrouillaient les différentes écoles. Si donc c'était là un avantage incontestable des sceptiques sur les dogmatiques, cependant une conséquence naturelle de cet avantage, c'est que les sceptiques ne pénétraient pas avec autant de netteté et de profondeur le sens des doctrines philosophiques antérieures que les dogmatiques, car leurs efforts pour opposer entre elles les doctrines particulières des différentes écoles les empêchaient de saisir l'enchaînement des systèmes, et d'en connaître facilement la tendance en tout. Ce qu'il y avait de vrai dans ce système échappait donc aux sceptiques, et ne pouvait pas produire en eux le degré de conviction qu'il aurait pu opérer s'il avait été étudié sans prévention et avec zèle. Dans des hommes qui n'ont pas la force de maîtriser les différentes directions de l'investigation scientifique, ni d'apercevoir le véritable acccord qui règne entre leurs apparentes contradictions, les différens points de vue des connaissances ne sont qu'une occasion de superficialité. Tel est le cas où se trouvaient la plupart des savans de l'époque dont nous parlons; mais ce fait ressort de la manière la plus évidente de la doctrine des sceptiques. Il n'y a donc pas lieu de s'étonner que leurs objections contre les dogmatiques aient eu si peu de succès que l'on ne s'en soit presque pas occupé du tout. C'est à peine s'ils ont eux-mêmes compris ce qu'ils avaient réellement de fort et de victorieux; du moins ils n'en tirent aucun bon parti; semblables, sous ce rapport, à des vainqueurs qui ne sa-

vent point mettre à profit la victoire, car aussitôt après l'avoir remportée ils l'abandonnent. S'ils ont réfuté les stoïciens en général, ils n'ont cependant pas assez de confiance en leur propre réfutation pour qu'ils ne croient pas toujours nécessaire encore d'examiner de nouveau les applications particulières du général. Ils ont aussi le tort de mêler, comme nous l'avons vu, des sens forcés, inutiles, et des subtilités à leurs objections les plus importantes. Qui peut alors leur croire encore une véritable gravité et une connaissance approfondie de leurs motifs de doute? Nous avons vu qu'ils reconnaissaient à l'homme la faculté de créer des arts utiles; ils ne veulent pas les ébranler; ce n'est qu'en dehors de l'utile que l'homme ne doit pas trop compter sur ses connaissances. Et cependant leurs doutes attaquent même les fondemens de ces arts et de ces connaissances utiles. Une certaine conviction, une foi passablement ferme à leurs principes généraux se fait pourtant remarquer, ainsi que nous l'avons montré, à travers l'exposition décousue de leurs doutes. En fait, ils sont donc aussi dogmatiques, mais seulement ils le sont moins que ceux qu'ils combattaient. La difficulté entre eux et leurs adversaires ne roulait donc que sur le plus et le moins. Aussi n'ont-ils pu produire l'effet ordinaire du scepticisme, savoir, d'exercer une forte réaction contre les directions antérieures, et de préparer ainsi une direction nouvelle dans le développement des sciences.

DEUXIÈME DIVISION. — DEUXIEME SECTION.

PHILOSOPHIE ORIENTALE ET SON INFLUENCE SUR LA PHILOSOPHIE GRECQUE.

CHAPITRE V.

PHILOSOPHIE INDIENNE.

Si nous revenons encore une fois aux doctrines philosophiques des Indiens, c'est plutôt pour signaler une lacune de nos connaissances historiques que pour la remplir. C'est un travail qui doit paraître ingrat que celui de recueillir des renseignemens historiques sur un objet dont on n'a encore qu'une connaissance authentique très insuffisante, mais sur lequel chaque jour apporte des éclaircissemens nouveaux. On pourrait attendre jusqu'à ce que les faits fussent en quelque sorte complètement connus. Mais une fois lancé dans le cours d'une histoire que nous devons chercher à comprendre du mieux possible, nous devons aussi nous entourer de tous les secours qui peuvent nous fournir des éclaircissemens sur notre existence énigmatique, et sur la manière dont elle a eu lieu. Il peut se faire que nos opinions, que nous émettons dans l'obscurité, soient contredites au premier jour; et cependant nous ne pouvons aujourd'hui refuser notre intérêt à un objet qui est sous nos yeux, qui tombe dans la sphère de nos investigations. Nous devons donc attacher aussi nos regards à la philosophie indienne, parce qu'elle seule peut nous apprendre la philosophie orientale, et parce que l'influence de cette philosophie sur celle de notre époque est incontestable. Nous ne croyons pas pouvoir mieux faire connaître ce qui est proprement philosophie orientale, ou du moins

les tendances les plus excentriques de cette philosophie, qu'en exposant les systèmes des philosophes indiens. Le nom d'*Orient* n'a été que trop souvent employé comme un mot d'un sens peu déterminé; nous devons chercher à lui en donner un moins vague, moins imparfait.

On ne peut plus douter, d'après les documens nouveaux, fournis particulièrement par Colebrooke (1), qu'il n'y ait eu un développement systématique de la philosophie indienne. Quoique la substance et l'esprit de la science aient dû être exposés avec un enchaînement d'idées moins précis que celui qui se fait remarquer au beau temps de la philosophie grecque, cet enchaînement peut cependant se comparer à beaucoup de systèmes grecs, et s'il se fait moins remarquer que ces derniers, ce n'est que parce que l'ordre des idées a pénétré moins avant dans le développement de *notre* science. Nous ne pouvons donc que regretter que les renseignemens fournis jusqu'ici par les indianistes sur cette philosophie ne puissent nous donner qu'une idée approximative de la valeur intrinsèque de ces efforts philosophiques.

Colebrooke distingue chez les Indiens des systèmes de philosophie qui se rattachent à la doctrine des Védas, et d'autres qui sont en opposition ouverte avec cette même doctrine. Au nombre de ces derniers appartiennent principalement les doctrines des bouddhistes et des dchinistes (2), et d'autres sectes encore, comme celle des tcharvakas, des sivaïtes, et de quelques vichnouites. Les renseignemens qu'il nous donne sur ces sectes sont cependant très peu circonstanciés, et ne sont empruntés le plus souvent que des réfutations de leurs adversaires. Il nous

---

(1) *Transactions of the R. Asiatic society*, *vol.* I. p. 19—39; p. 92—118; p. 439—466; p. 549—579; *vol.* II. p. 1—39.

(2) Ou djinistes, etc., peut-être mieux encore *djainas*, comme traduit M. Pauthier, p. 155, 210 et suiv. de sa traduction des Essais sur la philosophie des Hindous par Colebrooke. (*N. du trad.*)

semble qu'il y a encore une distinction à faire entre ces sectes. Les vichnouites et les sivaïtes suivent à peu près la même voie que les sectes réputées orthodoxes ou sémi-orthodoxes. Les Indiens admettent même que la secte des sivaïtes a emprunté beaucoup de choses de la philosophie sankhya; elle nous semble même ne tendre qu'à la simplifier (1). La doctrine des vichnouites n'est regardée non plus que comme partiellement hérétique par les Indiens (2). Au contraire les doctrines des tcharvakas contredisent formellement toutes les doctrines fondamentales des autres sectes orthodoxes et sémi-orthodoxes, puisqu'elles affirment un sensualisme et un matérialisme pur, et qu'elles font l'âme corporelle (3). On ne peut pas dire tout-à-fait la même chose des bouddhistes et des dchinistes. Cependant ceux-ci se distinguent des fidèles sectateurs de l'école brahmanique par leur croyance religieuse et par la différence des opinions que nous avons déjà fait connaître dans nos recherches précédentes (4). Mais nous n'examinerons pas toutes ces écoles hétérodoxes, parce que nous avons trop peu de renseignemens sur leurs doctrines pour que nous puissions en déterminer le caractère avec certitude. Il nous semble même douteux pour quelques unes d'elles, si elles ont réellement formé une doctrine philosophique, particulièrement pour les vichnouites et les tcharvakas. C'est donc chose à décider par des recherches ultérieures.

Nous nous bornerons même dans l'examen des autres doctrines indiennes à ce qui nous semble être le plus certain et le plus important, à la tendance générale des doctrines, à la méthode qui s'y révèle en général, forcé que nous serons de négliger beaucoup de résultats connus, mais dont nous ne pouvons apprécier le sens et la

(1) *Colebr.* l. l. p. 569, 570, 571, 572.
(2) *Ib.* p. 575, 577.
(3) *Ib. p.* 567.
(4) *Part.* I, p. 102 s.

valeur par la tradition fragmentaire, et faute d'y reconnaître une partie nécessaire de tout le développement (1). Quiconque sait que la force de la philosophie ne consiste pas moins dans les recherches particulières que dans les principes généraux et les tendances qu'ils représentent, regrettera nécessairement que notre connaissance des systèmes indiens ne dépasse que rarement ces principes et ces tendances. Mais nous rappellerons à ce sujet les sources dont nous pouvons tirer notre connaissance de la philosophie indienne. Ces sources remontent rarement ou plutôt jamais à la première origine. On dit bien quelquefois que l'ouvrage du fondateur d'une secte auquel se rapportent tous les commentateurs suivans, comme à la plus haute autorité, existe encore; mais on nous dit aussi en même temps qu'il ne consiste qu'en sentences très concises, en vers mnémoniques que personne ne peut entendre sans commentaires, ou que les commentateurs ne sont pas certains de pouvoir distinguer l'ancien texte des observations plus récentes (2). Mais les commentateurs qui nous fourniront nos documens ne remontent pas à une époque éloignée; ils sont bien postérieurs à l'ère chrétienne, et l'on peut par conséquent présumer facilement que les anciennes doctrines peuvent avoir subi plusieurs sortes de changemens en passant par leurs mains; conjecture qui semble encore être confirmée par le fait que quelques uns d'eux ne se sont pas bornés à expliquer un système ou un autre de la philosophie indienne, mais ont donné

(1) Non seulement les mémoires de Colebrooke, mais aussi les ouvrages des philosophes indiens, renferment une foule de divisions dont la raison n'est pas développée. La plupart de ces divisions doivent être négligées dans l'histoire de la philosophie, tant que nous n'aurons pas une connaissance plus précise de leurs ramifications respectives.

(2) *Colebr.* l. l, vol. I, p. 93; vol. II, p. 5, 6.

des commentaires de plusieurs systèmes (1). Il semble que dans la décadence de la littérature indienne, il se soit passé quelque chose d'analogue à ce que nous voyons arriver dans la littérature grecque, c'est-à-dire que la distinction des systèmes plus anciens ait disparu, et qu'il soit résulté une sorte de fusion des différentes opinions opposées les unes aux autres (2). Il doit donc nous être d'autant plus difficile de distinguer les unes des autres les vues propres à chaque système philosophique chez les Hindous.

Quand Colebrooke divise ces systèmes en orthodoxes et hétérodoxes, il nous semble qu'il part d'un point de vue incomplet, car évidemment, cette division n'est empruntée que de la mimansa (3), qui se regarde elle-même comme orthodoxe par excellence, et reproche au contraire à tous les autres systèmes d'être si fort en désaccord avec elle, si éloignés de la vraie foi. Vraisemblablement les autres systèmes auront à lui faire les mêmes reproches, car quoique la mimansa semble s'être fondée dans toutes ses parties sur les védas, elle est cependant

---

(1) *Colebr.* l. l. vol. II, p. 22, 23.

(2) *Lassen, Gymnosophista*, vol. I, fasc. I, p. XI. *Atque obiter hoc moneo summa cum cautione utendum esse explicationibus quæ a recentioribus philosophicorum librorum enarratoribus propositæ sunt, præsertim in eis libris qui doctrinam profitentur aut minus orthodoxam, veluti Sankhyici, aut ad certam quandam scholam non accommodandam, quales sunt libri Bhagavadgita, Manuis leges, hisque antiquiores Upanishades.* Ce que dit Colebrooke sur le Bhagavad-Gita, dans les *Transac.* vol II, p. 39, semble conduire au même résultat.

(3) J'écris la mimansa, l'yoga, etc., au féminin, quoique ces mots soient du masculin en sanscrit, parce que je sousentends doctrine ou philosophie. Le génie de la langue sanscrite nous est encore trop étranger pour pouvoir en suivre les lois sans hésiter partout où nous sommes obligé de lui emprunter des mots. Je dois aussi faire remarquer à cette occasion que je n'ai pas pu être conséquent dans l'orthographe des mots sanscrits,

obligée de recourir à une infinité d'explications libres pour trouver la doctrine des védas d'accord avec elle. En quoi, du reste, elle ne se distingue pas des autres systèmes, si ce n'est qu'elle s'en réfère plus souvent qu'eux aux décisions des Védas (1). Les systèmes semi-orthodoxes, ainsi que les systèmes orthodoxes, reconnaissent l'autorité des Saintes-Écritures; ils cherchent quelquefois à se fonder sur les védas, mais ils sont aussi forcés d'en expliquer plus fréquemment et d'une manière arbitraire les maximes. Nous ne pouvons pas nous empêcher de remarquer à ce sujet combien ceux qui croient que la philosophie des Indiens n'est autre chose qu'un recueil de leurs doctrines ou de leurs opinions religieuses sont dans l'erreur. Sans doute qu'elle y est étroitement liée, mais pas d'une union si intime pourtant que celle que nous avons vu exister entre la philosophie grecque et le polythéisme, entre notre philosophie chrétienne et les dogmes de notre foi. C'est ce que nous pourrions peut-être faire connaître plus clairement encore, si nous connaissions mieux les systèmes hérétiques de l'Inde. Mais ce qui prouve que les systèmes non hérétiques sont obligés de recourir à des explications forcées de leurs écrits religieux, c'est qu'ils sont, au moins en partie, sous l'influence d'un autre principe que celui qui sert de base à leur religion.

Parmi la multitude des systèmes de la philosophie indienne, Colebrooke croit devoir en distinguer particulièrement six, qui sont appariés deux à deux, en sorte qu'ils ne forment que trois divisions principales : savoir, la *première* et la *seconde mimansa*, qui s'appelle aussi *védanta;* la nyaga et la vaisêchika, la sankhya et l'yoga (1).

---

(1) Je ne sais pas pourquoi Colebrooke met aussi la Vaisêchika au nombre des systèmes orthodoxes de la philosophie indienne, quand cependant la doctrine de Kanada sur les atomes est décidément séparée de la Védanta, et mise encore après la doctrine de la Sankhya. V. op. l. 1, p. 557.

(2) *Colebr.* l. l. vol. I, p. 19. La revue que Taylor a donnée

L'appariement de ces systèmes ne doit cependant pas être saisi sous le même point de vue; chaque couple de système appartenant à un différent. La sankhya et l'yoga forment, relativement à la division des idées, un seul et même système, et ne s'éloigne l'une de l'autre qu'en ce qu'elles donnent différens sens à l'idée suprême d'où part la division, et qu'elles comprennent par conséquent aussi le sens différent de la division entière. Il semble qu'en cela l'yoga s'approche de la védanta, et il n'est peut-être pas autre chose qu'une tentative pour affermir la division scientifique de la sankhya, mais en la rattachant au point de vue général dont la mimansa s'est développée. Il en est autrement du rapport des deux mimansás. La première est à la seconde comme la pratique à la théorie. La première est une explication des devoirs, qui sont la plupart religieux. Les préceptes des Védas sont la principale source où cette doctrine puise ses préceptes moraux. Cependant elle reconnaît aussi d'autres sources, et rejette même des prescrits qui sont clairement contenus dans les Védas, comme opposés au sentiment moral (1). La recherche dans cette partie de la mimansa n'est pas philosophique; on pourrait même ne pas donner comme philosophique les raisons d'où est dérivée la nécessité d'une révélation divine de nos devoirs, la recherche sur l'origine du langage et sur le rapport entre l'acte méritoire et ses conséquences invisibles (2). Au contraire, l'autre partie de la mimansa, la védanta, a un caractère philosophique, et mérite par

---

dans l'appendice à sa traduction du *Prabod Chandrodaya* s'accorde aussi avec cela. *The rise of the moon of intellect transl by Taylor. Lond.* 1812. 8. L'Yoga, la doctrine de Patandjali, est appelée par Taylor Patandjel; et la Nyaja se divise en doctrine de Gôtama et en doctrine de Kanada, appelée aussi Vaiséchika.

(1) *Ib.* p. 451, 452, 456.

(2) 445, 446, 455.

conséquent que nous l'examinions. Enfin, la nyaya et la vaiséchika sont entre elles, suivant l'expression de Colebrooke, comme la métaphysique à la logique. La physique, ou, comme le même auteur s'exprime, la nyaya, s'occupe plus des idées générales qui servent de fondement à la vaiséchika, tandis que celle-ci pénètre plus dans les détails (1), en sorte que les deux réunies peuvent être considérées comme un seul système.

Tant que nous ne serons pas suffisamment éclairés sur le premier développement de ces doctrines philosophiques, nous devrons tenir pour inutile de chercher historiquement l'ordre dans lequel elles se sont succédées. Colebrooke a dit que la védanta a pu se former plus tard que les autres systèmes, parce que dans l'ouvrage qui a le plus d'autorité parmi les sectateurs de la védanta, les autres systèmes de la philosophie indienne sont mentionnés et réfutés (2). Mais cette preuve n'est pas péremptoire, parce qu'il n'est pas prouvé que cet ouvrage dans lequel la docrine de la védanta est réfutée soit le premier. Cependant l'assertion de Colebrooke a quelque vraisemblance, confirmée qu'elle est aussi par le caractère intrinsèque de cette doctrine. Du reste, notre connaissance des systèmes indiens est trop imparfaite encore pour pouvoir porter un jugement décisif sur leur rapport entre eux, d'après leur caractère intrinsèque. L'ordre dans lequel nous les examinons ne doit donc rien préjuger sur leur succession historique.

I. *Sankhya et Yoga.*

Nul système de la philosophie indienne ne nous est mieux connu dans ses principaux traits que la sankhya.

---

(1) *Ib.* p. 92. Taylor, au contraire, op. l., trouve la différence entre l'une et l'autre dans la différence des divisions.

(2) *Ib.* vol. II, p. 4.

C'est sur cette connaissance que se fonde particulièrement l'assertion qu'il y a eu chez les Indiens une véritable recherche philosophique, qui était indépendante des opinions religieuses dans ses traits principaux, qui ne se fondait point sur la tradition religieuse, mais qui suivait une marche déterminée de la pensée. Nous avons déjà observé précédemment que l'yoga se rattache à ce système; mais nous ne savons cependant pas trop comment. Nous considérerons donc d'abord la sankhya en elle-même, et nous ajouterons quelques observations sur la manière dont l'yoga pouvait s'y rattacher.

Les vers mnémoniques d'Isvara-Krischna, qui sont un ouvrage capital pour les sectateurs de la sankhya (1), commencent par exposer la raison et la nécessité de la science philosophique. Les maux qui affligent produisent le vif désir de trouver les moyens de les surmonter. Ce moyen n'est pas au nombre des choses sensibles, parce qu'elles sont périssables. Les pratiques religieuses sont également impuissantes, car elles sont impures; elles troublent et souillent l'âme, puisqu'elles exigent le sacrifice des animaux. La distinction du confus ou de l'indéveloppé, de la raison et de ce qui sait, peut seule nous affranchir de nos maux (2). Les autres moyens peuvent bien être regardés comme des préparations à la science, mais ils ne conduisent pas à un parfait affranchissement (3). Ici se trouve aussi la distinction de la connaissance interne et de la connaissance externe. La connaissance externe embrasse celle des saintes écritures et toutes les autres sciences, excepté celle de soi-même; la connaissance interne

---

(1) *Gymnosophista sive Indicæ philosophiæ documenta. Collegit, edidit, enarravit Chr. Lassen.* Vol. I, *fasc.* I. *Isvara-Crishnæ Sankhya—Caricam tenens. Bonn.* 1832. 4.

(2) *Isvara-Crishn.* 1, 2; *Colebr.* I, p. 27, 28.

(3) *Colebr.* I. p. 36.

ne consiste au contraire que dans celle-ci, qui est la véritable philosophie, ou la science qui nous délivre du mal(1).

Après cette introduction, suit aussi dans ces vers rémémoratifs la division sur laquelle s'élève, comme sur la base proprement scientifique, toute la doctrine de la sankhya. Vient ensuite l'énumération des espèces de connaissances, et enfin cette division est reprise et poussée plus loin. Il est clair que ce n'est point là le meilleur ordre. Quoique l'ordre de l'exposition scientifique que nous suivons ou que nous tâchons de suivre ne puisse pas servir de terme de comparaison pour la philosophie indienne, nous trouvons cependant vraisemblable, d'un autre côté, que la sankhya n'est parvenue à une doctrine déterminée sur les principes de la connaissance que dans sa polémique avec d'autres systèmes philosophiques, et que cette doctrine a été classée d'une manière peu convenable, par la raison qu'elle n'était pas précisément un accessoire essentiel. Nous ferons d'abord connaître ici ce qu'il y a d'indispensable à savoir sur les principes de la connaissance d'après la sankhya, afin de pouvoir ensuite poursuivre sans interruption sa doctrine touchant la division des choses.

Il y a trois espèces de connaissances : la perception, la connaissance médiate au moyen des différentes formes du raisonnement, et la tradition (2). On entend par cette dernière, et la tradition commune, et la tradition religieuse, qui est dérivée des souvenirs d'une vie antérieure et meilleure (3). La tradition n'est bonne que quand on ne peut connaître ni par perception, ni par raisonnement (4). La perception sert à connaître les objets sensi-

(1) L. l.

(2) *Isvara-Crishnas* 4; *Colebr.* I, p. 28.

(3) *Colebr.* l. p. 29.

(4) *Isv. Crishn.* 6; *Colebr.* I, p, 38.

bles, mais elle est insuffisante dans beaucoup de cas, et alors doit avoir lieu la connaissance médiate, le raisonnement, qui va de l'effet à la cause, de la cause à l'effet, ou qui tente aussi de parvenir à la connaissance par la comparaison d'un objet avec un autre (1). Les sectateurs de la sankhya nient expressément la connaissance des principes au moyen de l'intention; il n'y a que des êtres d'un ordre supérieur qui pourraient être doués d'une pareille connaissance (2).

La division, dont l'enchaînement de la sankhya dépend, a une forme très décidément systématique. Tout ce qui est objet de la science est ou cause sans être effet, ou cause et effet, ou non cause, mais effet, ou ni cause ni effet (3). Le produisant et non produit est naturellement la racine de toutes les choses contingentes. Il est considéré comme une substance déliée, qui ne peut être saisie par aucune perception, mais qui demande à être connue par son effet. On ne peut se dispenser de reconnaître un pareil être, parce que son effet est manifeste et indubitable (4). La sankhya semble avoir conclu, de ce que cette cause première, comme unité, ne peut être conçue comme une multiplicité de choses, que toutes les choses du monde sont de même nature. Tout l'un passant dans l'autre, et tout se réunissant enfin, puisque le monde retourne à sa source, il faut donc admettre une cause générale dans laquelle rien ne peut être distingué. Les qualités qui se transforment en leurs contraires et qui se manifestent ainsi dans les choses, supposent une cause qui contient en elle toutes ces qualités à

---

(1) *Isv. Crishn.* 7; *Colebr.* I. I.

(2) *Colebr.* I, p. 28.

(3) *Isv. Crishn.* 3; *Colebr.* I p. 31. Colebrooke a déjà fait remarquer l'accord étonnant de cette doctrine avec celle de Jean Scot Erigène, accord qui existe encore en plusieurs autres points.

(4) *Isv. Crishn.* 3, 8, 9; *Colebr.* I, p. 30, 38.

l'état d'indistinction et de non développement; elle est comme l'eau, qui a des qualités différentes (1). Ici domine donc le principe que la cause doit être de même nature que l'effet; et l'effet, le monde, s'annonçant comme corporel, le principe premier, créateur, est aussi conçu comme le fondement du corporel, et, par conséquent, de même nature corporelle; seulement, c'est un corps si délie qu'il échappe à nos sens. Le principe producteur premier peut être conçu comme une force naturelle aveugle; tantôt on l'a doué comme matière d'une force aveugle, tantôt on l'a nommé nature (2).

Du premier membre de la division nous passerons de suite au quatrième, parce que la formation des autres résulte de l'union de ces deux-là. Ce qui ne produit ni n'est produit est l'âme ou plutôt la pluralité des âmes (3). La preuve de l'existence d'une pareille âme se tire de plusieurs points. Il y a une composition de la nature corporelle aveugle, comparable à la composition des organes. Une semblable composition ne peut exister sans autre chose pour l'utilité de quoi elle a été faite; mais ce au profit de quoi elle existe doit être une substance sensible, c'est-à-dire une âme. De même qu'il y a quelque chose qui est l'objet de la jouissance, de même il doit y avoir aussi un être jouissant, et cet être c'est l'âme. Si vous supposez que la force de la nature, qui agit en aveugle, est un être qui la gouverne et la conduit, vous supposez encore par le fait l'existence de l'âme. De plus, la tendance à la félicité suprême, qui consiste dans l'abstraction de tout sensible et de tout passager, doit être regardée comme une preuve de l'existence de l'âme, car l'âme seule est capable d'une pareille abstraction. Enfin la sankhya semble aussi avoir tenu au principe que les différens membres

(1) *Isv. Crishn.* 14, 16; *Colebr.* I, p. 39.
(2) *Ib.* p. 30, 38, 39; *Isv. Crishn.* 11.
(3) *Isv. Crishn.* 3.

d'une opposition se suposent mutuellement(1), en sorte que, de l'existence d'une force physique agissant aveuglément, l'on peut conclure l'existence d'une âme clairvoyante et qui a son point de repos en elle-même (2). Il est bien clair que c'est précisément cette dernière preuve qui exprime le mieux le sens de la philosophie sankhya. La nature et l'âme, ou les principes du phénomène corporel et du phénomène spirituel, sont opposées entre elles, de la même manière précisément que leurs phénomènes. Le corporel pur et son principe sont donc conçus comme quelque chose entièrement dépourvu de conscience, comme quelque chose d'aveugle, mais qui agit et forme extérieurement avec ce défaut de conscience, à la vérité sans rien produire de nouveau, mais cependant en changeant constamment de rapports et de formes, tandis qu'au contraire l'âme est l'opposé de tout cela, et n'a rien de commun avec le principe du corporel, si ce n'est qu'il est principe comme celui-ci, c'est-à-dire non produit, non devenu. Ainsi, de même que la nature ou la matière est aveugle, de même au contraire l'âme, quant à son essence, est douée de la connaissance; de même que la nature est active et productrice, de même l'âme, quant à son essence, n'est ni cause ni productrice; elle est étrangère dans le monde(3).

---

(1) Ce principe est aussi établi par la Védanta. *Taylor* p. 115.

(2) Je rapporterai ici la traduction latine du passage d'Iswara-Crishna, dans lequel se trouvent ces preuves, pour donner un exemple de l'obscurité de ses vers mnémoniques. C'est le 17e Slka. *Ideo quod consociatio propter aliam causam fit, e contrario trium qualitatum et eas comitantium proprietatum, e moderatione, inde quod esse debet, qui fruatur, ex actione propter abstractionis causam* (*colligitur*) *esse Genium.* L'explication se trouve dans les remarques de Lassen et dans *Colebr.* p. 40. On verra facilement que j'ai changé l'ordre des preuves.

(3) *Isv. Crishn.* 19. *Ex eadem contrarietate demonstratur, Genium esse testem, abstractionis studiosum, arbitrum, spectatorem, agendi inopem. Ib.*, 20.

Cette doctrine repose donc sur la conscience de l'opposition spécifique entre le corporel et le spirituel, opposition qui est transportée aux principes de l'un et de l'autre, et qui sert ainsi de fondement à un dualisme rigoureux. La sankhya ne se distingue d'autres doctrines dualistiques qui se rapportent au même principe, que parce qu'elle considère le principe du phénomène intellectuel comme multiplicité, tandis que le principe du phénomène corporel doit être une unité qui peut néanmoins revêtir différentes formes. La multiplicité des âmes est démontrée par le fait que la destinée n'est pas la même pour toutes; que le plaisir et la peine ne sont pas les mêmes pour toutes non plus, et que l'occupation de l'une n'est pas toujours celle de l'autre. L'une meurt quand l'autre vit; l'une a un corps, l'autre un autre (1). Le fondement de cette opinion semble être que la stricte unité de chaque âme ne peut permettre dans cette âme des états opposés dans un même temps. Aucune autre raison que celle que nous avons déjà indiquée n'est donnée en faveur de l'unité du principe corporel. Les docteurs de la sankhya purent être préoccupés de l'idée que ce n'est que par la réflexion intellectuelle qu'il peut y avoir existence en soi des choses, et que l'unité et la multiplicité peuvent se reconnaître dans le monde.

Ce n'est que de l'union de ces deux principes que résulte le monde, d'après la sankhya; mais ces deux principes jouent en cela un rôle opposé, qui est la conséquence de leur nature. L'Oriental, ami du repos, ne devait pas concevoir l'âme de la même manière que le Grec plein d'activité et de vie. Elle n'est pas pour lui une force formatrice, cause de l'ordre et de la beauté dans le monde, dominant et vivifiant la matière; on ne trouve au contraire en elle ni plaisir ni force pour agir; contempler, telle est son essence; le regard seul peut passer d'elle dans les

(1) *Isv. Crishn.* 18; *Colebr.* I, p. 40.

forces aveugles de la nature ; elle n'est pas produite, mais elle ne produit pas non plus. Il ne faut jamais perdre de vue, dans l'étude de la doctrine de la sankhya sur les choses et les phénomènes cosmiques, que l'âme n'est absolument pour rien dans leur production, mais qu'elle ne doit être que passive à l'égard des phénomènes que produit la nature en rapport avec elle. L'âme est sans activité ou action : étrangère dans ce monde, elle ne prend que l'apparence de l'action dans son union avec la nature, de même que la nature corporelle ne prend dans son rapport avec l'âme que l'apparence de la passion ou de la sensation (1). Au contraire, la force active, dans la formation du monde, est l'autre principe, le principe non produit, mais producteur. C'est un être vivant, mais qui se développe aveuglément. De même que le lait qui sert d'aliment à l'enfant agit sans conscience, de même la force génératrice de la nature agit sans savoir ce qu'elle fait ; elle est comme la danseuse, qui se fait voir au cercle des spectateurs ; elle fait en sorte qu'elle soit vue de l'âme ; elle exécute une œuvre qui ne peut lui être rendue par l'âme, parce que celle-ci manque de qualités actives (2). Une image qui est employée à plusieurs fins par les philosophes indiens sert à la sankhya pour expliquer ce rapport. Les deux principes du monde s'unissent l'un à l'autre dans la création, comme l'aveugle et le paralytique, l'un pour conduire et être porté, l'autre pour porter et être conduit. L'âme n'a pas la force de marcher et d'agir; la nature n'a pas la faculté de voir son chemin. Ce qui manque à l'une, l'autre le lui donne; et ainsi résulte

---

(1) *Isv. Crishn.* 19, 20. *Inde fit, ut e conjunctione cum hoc (Genio) corpusculum, sensu destitutum, induat speciem sentiendi ; et peregrinus ille (Genius) agentis instar compareat, agentibus solummodo qualitatibus. Colebr.* I, p. 42.

(2) *Isv. Çrishn.* 57, 59, 60; *Colebr.* I, p. 42.

d'elles deux la création dans ses phénomènes intellectuels et corporels (1).

Si maintenant nous examinons la dérivation des résultats cosmiques que produit la nature en s'unissant à l'âme, nous remarquerons en général que la sankhya n'y a pas divisé d'une manière aussi stricte qu'au commencement de sa doctrine, mais qu'on ne peut cependant pas méconnaître, d'une part, une vue prédominante de la nature des choses, d'autre part, l'enchaînement des idées, en partant d'une observation qui ne manque pas de caractère scientifique. Nous ne déciderons pas si c'est par l'influence de la philosophie sankhya, ou indépendamment d'elle, que ces idées semblent du reste s'être très répandues dans la pensée des Indiens. L'enchaînement des idées indique une série de degrés ascendans à l'occasion duquel nous remarquerons déjà qu'il est en tout subordonné aux deux membres qui servent de fondement à la division que nous n'avons pas encore considérée, savoir à ce qui est produit et qui produit, et à ce qui est produit, mais qui ne produit pas. Ce dernier membre a évidemment moins d'importance que le premier. Une division qui ne domine pas moins dans la sankhya que dans les autres doctrines philosophiques des Indiens et dont nous allons parler, parce qu'elle est d'une importance décisive dans l'étude de toutes les idées fondamentales, conduit aussi à une semblable distinction de degrés dans la contemplation des choses du monde. Nous voulons parler de la division des propriétés ou qualités, comme on traduit ordinairement, ou des degrés de l'existence cosmique, comme nous dirions, si nous ne devions avoir égard qu'à la position des

---

(1) *Isv. Crishn.* 21. *Conjunctio Genii (eam) conspicere e dein sese abstrahere studentis, atque originis (Procreatricis) fit tamen, licet claudi veluti et cæci; hinc efficitur creatio. Colebr.* I, p. 32.

idées (1). Les degrés sont au nombre de trois. Le plus élevé est la bonté qui porte en haut, qui élève, tel que le feu, la cause de la vertu et du bonheur; le plus bas est l'obscurité, pesante comme l'eau et la terre, la cause de l'hébétude et de l'illusion; entre ces deux extrêmes est la folie ou la passion, qui est représentée muable et mobile, telle que l'air, la cause du vice. La bonté l'emporte dans les dieux; ils sont même exempts de passion et de ténèbres, ce qui fait qu'ils sont extrêmement heureux. La passion domine chez les hommes; la bonté et l'obscurité leur sont étrangères, ce qui fait qu'ils sont particulièrement à plaindre. Enfin l'obscurité est le partage des animaux; la bonté leur manque, ainsi que la passion, ce qui fait qu'ils sont extrêmement stupides (2). Ces trois degrés de l'existence cosmique semblent avoir été employés par la sankhya, concurremment avec la production des différens principes subordonnés, tellement que des partisans de cette doctrine les mettaient au nombre des principes (3). Mais on aurait besoin de renseignemens plus étendus et plus précis sur ce point que ceux que nous connaissons jusqu'ici.

Quand maintenant la sankhya nous fait connaître ces trois degrés en descendant du plus haut au plus bas, elle est très conséquente avec elle-même dans sa manière d'exposer les principes dérivés. Il semble même être dans le génie oriental de partir du parfait pour aller insensible-

---

(1) Le mot sanscrit est *guna*. Lassen dit p. 80 : *Atque est sane guna apud Sankhyicos materiæ innata ἐνέργεια per tres gradus ascendens atque considens. Sunt tres materiæ cum arcu vel lyra comparatæ tensiones et reddi potest guna haud inepte per potentiam. Cf. Colebr.* I, p. 35.

(2) *Colebr.* I, p. 35, 39, 40; *Isv. Crishn.* 13. Les trois degrés sont ici indiqués par les mots *essentia*, *impetus* et *caligo*. Humboldt traduit : substantialité, terréité et obscur. Sur l'épisode du Maha-Bharata, connue sous le nom de Bhagavad-Gita, p. 28 s.

(3) *Colebr.* I, p. 35. Comp. *Isv. Crishn.* 25; Humboldt. *Ib.*

ment à ce qui est de plus en plus imparfait. Mais le parfait de la sankhya est le plus spirituel. Quoiqu'elle représente la force génératrice comme une puissance aveugle, et qu'elle semble quelquefois en comparer l'idée à celle du corps, parce qu'elle recèle le principe du corporel, cependant les premières productions de cette force ne sont point d'une nature grossièrement corporelle ; ce qu'on ne peut expliquer que par la raison que la doctrine de la sankhya a pour but essentiel de faire ressortir l'opposition entre l'idée de l'âme et tout ce qui est sensible, mais qu'elle s'est aussi trouvée par là obligée de considérer les mouvemens sensibles de notre âme comme quelque chose qui ne lui est point essentiel, comme quelque chose qui ne lui est qu'accessoire, et qui forme par conséquent une espèce de corps très délié. Elle a suivi cette direction jusqu'à l'extrémité, ainsi qu'on peut s'en apercevoir par les premières idées qui doivent sortir de la force productrice de la nature matérielle.

La première chose qui en découle est l'esprit ou la raison, qui est appelé le principe suprême des choses cosmiques ou le Grand (1), car elle produit ou fait produire tout le reste. Les partisans de la sankhya qui suivent la doctrine des Védas, la considèrent aussi comme la liberté divine. Tous les autres êtres raisonnables ne sont que des parties de lui-même, et en sont émanés. L'idée du Dieu suprême ne signifie pour ces philosophes que le premier être produit (2). Ils nient expressément un Dieu indépendant de la nature, qui ne soit pas visible dans les traditions, ou qui ne puisse pas être perçu par les sens ou démontré par le raisonnement ; car comment les faits qui ont dû servir à sa manifestation auraient-ils pu émaner de l'essence suprême et parfaite? En dehors de la nature, inaccessible par conséquent aux mouvemens de

(1) *Isv. Crishn.* 22; *Colebr.* I, p. 30.

(2) *Colebr.* L. l.

la conscience, et aux autres liens de la nature, il n'y aurait pas eu de mouvement possible pour la création. Si, au contraire, Dieu eût été entraîné par la nature, il n'aurait pas pu créer. La conduite de l'événement requiert donc l'existence simultanée de ce qui est conduit, de la même manière que le fer est attiré par l'aimant. Il n'y a pas d'âme si pure et si parfaite qui puisse être considérée comme le principe du monde réel; la raison seule, qui est le produit de la nature, peut être regardée comme ce dont tout dépend. Mais ce Grand, cette raison, est envisagée par la sankhya comme la source commune de tous les êtres raisonnables. Tout ce qui a été produit par la nature unie à la raison est périssable; ce n'est qu'une raison finie et passagère (1). A ce premier produit de la nature s'en rattache donc un second, la conscience, qui ajoute l'idée du moi à toutes les sensations et à toutes les pensées. Elle résulte de la raison, et produit les autres principes qui servent de fondement au phénomène sensible. Elle renferme la raison de la multiplicité des êtres raisonnables dans le monde, car les êtres raisonnables se distinguent les uns des autres par la conscience, chacun ayant la sienne à part. L'égoïsme, le mal, l'erreur, ont pénétré par là dans le monde (2). Le sensible s'y rattache donc aussi, mais pas immédiatement; car la sankhya ne va que très graduellement dans la série descendante des développemens de la nature à ses œuvres, et en fait d'abord découler cinq principes non percevables des cinq élémens, avant d'en faire sortir le sensible. Ces cinq principes ne sont impercevables que pour nous, car ils sont perçus par des êtres supérieurs. Ces cinq principes des élémens se montrent actifs, puisque les élémens percevables qui en découlent font partie de

(1) *Colebr.* I, p. 37, où se trouve une comparaison assez heureuse sous un certain point de vue entre cette raison et le λόγος.

(2) *Colebr.* I, p. 30; *Isv. Crishn.* 24.

celui des membres de la division suprême qui embrasse tout ce qui est produit et tout ce qui peut produire (1).

Tout ce qui fait partie de ce membre de division est donc aussi créé. Telle donc est la condition des produits [illegible] de la nature qui ne produisent plus rien, mais qui n[e] sont que des produits et des phénomènes d'une autre fo[r]ce. Ces produits ne sont que le sensible grossier, qui peu[t] aussi être perçu par nos organes corporels. Ces chos[e]s sont groupées cinq par cinq, dans l'ordre le plus parfai[t] que nous puissions nous représenter. Ce sont les cinq organe[s] des sens, les cinq organes de l'activité par conséquent, savoir, la langue, comme organe de la parole, les main[s], les pieds, les entrailles, qui président à l'énergie assimilatrice et sécrétoire, et les organes de la reproductio[n]. A côté des cinq organes des sens, sont aussi cinq élémens, puisque, d'après les idées de la sankhya, comme de la plupart des systèmes indiens, chaque élément exige un sens au moyen duquel il soit perçu. Le cinquième élément de la sankhya, que, par une comparaison peu convenable, l'on appelle éther, doit correspondre à l'ouïe. Toutes ces parties constitutives du monde sensible sont dans un ordre symétrique; mais, d'accord en ce là avec les autres systèmes, la sankhya ajoute encore une autre partie à toutes celles-là, laquelle est intercallée entre les cinq organes des sens et les cinq organes de l'activité, comme exprimant le point d'union de toute la personne formatrice et l'unité de la personne sensible. Nous l'appellerons, par rapport aux sens, le sens interne ou le sens général: par rapport aux organes de l'activité, elle est conçue comme l'ensemble des appétits sensibles (2). La tendance à ramener nos représentations sensibles d'un développement interne à une faculté plus élevée et plus générale, et de les af-

(1) *Colebr.* I, p. 30; *Isv. Crishn.* 38.

(2) *Colebr.* I, p. 30; *Isv. Crishn.* 25 s. Lassen traduit l'unité de la personne sensible par *animus*. *Isv. Crishn.* 27.

franchir ainsi de notre véritable personnalité, de l'essence de notre âme, se montre très nettement dans la distinction de cette conscience sensible d'avec la conscience de soi-même. Cette tendance semble se révéler aussi dans la distinction entre une personne subtile, qui doit être plus durable que la personne visible, et la production intellectuelle de notre représentation (1); ce qui ferait supposer que l'on assignait à cette personne subtile le même rapport relativement à la personnalité sensible, que l'on attribuait aux principes non percevables des élémens relativement aux élémens mêmes.

Tel est l'ordre systématique dans lequel la philosophie sankhya conçoit les choses de ce monde et leurs principes. Cet ordre doit nous persuader que tout ce qui arrive dans ce monde n'est pas l'œuvre de l'âme, et ne concerne absolument pas l'âme. Telle est la véritable science de l'âme, par laquelle elle est affranchie de toute inquiétude dans ce monde; car dès qu'une fois elle est parvenue à savoir qu'aucun des phénomènes de la nature n'est produit par elle, et qu'ils ne la touchent point, elle pourra être aussi complétement indifférente à leur égard. Elle se reconnaît alors comme affranchie de tous les mouvemens de la nature, comme un être subsistant par soi-même. A la vérité, les mouvemens existent après comme avant; l'âme y retient encore le corps, comme la roue du potier continue à tourner, quoique son mouvement soit devenu inutile; mais ces mouvemens n'affectent plus l'âme; ils ne sont plus d'aucun usage pour elle, car ils ne sont destinés qu'à lui procurer la science de soi-même (2). La sankhya regarde un pareil affranchissement de l'âme par la science comme possible déjà en cette vie; mais elle semble néanmoins le regarder comme

---

(1) *Colebr.* p. 32, 33, indiqué aussi *Isv. Crishn.* 46.
(2) *Isv. Crishn.* 67.

un peu anticipé dès-ici bas, puisque l'âme ne peut pas entièrement se soustraire à l'influence de son union avec le corps. L'affranchissement que le sage obtient par la mort est donc plus parfait ; cet affranchissement est sans fin ; le sage n'est plus alors sujet à la métempsycose (1).

Ce point de vue présente assurément une contradiction difficile à résoudre ; mais elle lui est commune avec tous les autres systèmes qui admettent une apparence pure. Celui-ci pose, en effet, l'agir, c'est-à-dire la peine et le pâtir de l'âme par rapport à la nature comme une pure apparence ; mais elle tombe par là-même dans l'embarras pour l'expliquer. Admettant donc sans doute que la nature présente à l'âme cette apparence, elle se révèle à l'âme, afin que la science naisse d'elle-même. La nature fait tout en vue de l'âme ; mais que produit-elle dans l'âme? elle doit l'affranchir, lui procurer la science ; mais comme la sankhya reconnaît que l'âme n'est pas absolument liée, c'est moins elle qui s'unit à la nature que la nature à elle, laquelle nature se lie et se délie en s'unissant à différentes âmes, et en parcourant le cercle des émanations et des phénomènes. L'âme ne peut donc non plus être affranchie ; la science qui doit naître en elle n'est que la science qu'elle ne sert pas pour être affranchie (2). Cette science devait-elle donc changer l'âme en une autre, et la rendre meilleure qu'elle n'était déjà auparavant ? Dans ce cas là même, la nature a néanmoins dans l'âme quelque chose qui devait sembler précisément une apparence. Toutes les actions de la nature dans l'âme, qui sont pourtant le centre de la vérité de toutes les influences naturelles, disparaissent donc encore, et l'on conçoit par là qu'un grand nombre de sectateurs de la sankhya tinssent la nature même pour une apparence (3), opinion

---

(1) *Ib.* 68.

(2) *Ib.*, 56.

(3) *Colebr.* I, p. 30.

que nous n'oserions cependant donner pour le sens primitif de cette philosophie, car le caractère essentiel de leur doctrine consiste dans la supposition d'une opposition pure entre le corporel et le spirituel, et une suppression partielle de cette opposition par la négation de la nature ne devait pas du tout paraître propre à lever les difficultés auxquelles était sujette l'hypothèse de l'opposition, puisqu'on faisait seulement disparaître par là l'unité dans le monde, les âmes n'ayant aucun rapport entre elles, d'après la doctrine de la sankhya. Il nous semble donc plus naturel que l'yoga réputât la nature une apparence que la sankhya.

Nous avons encore un mot à dire sur l'yoga, cette fille présumée de la sankhya. Nous serons court, parce que nous n'avons là-dessus que des documens très insignifians (1). Nous n'en pouvons guère dire autre chose, si ce n'est qu'elle s'accorde en général avec la sankhya ; mais qu'elle s'en écarte en ce qu'elle admet un Dieu suprême qui doit tout régir, qui doit être une âme ou un esprit différent des autres âmes, exempt des maux dont celles-ci sont affligées, affranchi des bonnes et des mauvaises actions et de leur conséquence, libre de représentations ou de pensées passagères. Dieu, dit l'yoga, est infini, sans commencement et sans fin ; il sait tout ; il est le précepteur des premiers êtres, des dieux (2), qui paraissent être à leur tour les précepteurs des hommes. Nous ne pouvons dire quel rapport les partisans de cette doctrine concevaient entre l'Être suprême, le monde et les âmes. Nous n'avons point encore de données sur les questions de savoir si l'on ne considérait la nature même

---

(1) Je dois faire remarquer ici que le nom d'yoga (union, méditation profonde) a une acception très étendue chez les Indiens. La doctrine du Bhagavad-Ghîta s'appelle aussi yoga. Il n'est question ici que de l'yoga de Patandjali.

(2) *Colebr.* I, p. 37 s.

que comme une émanation de l'âme suprême (1), ou comme une pure apparence, comme une illusion qu'éprouvent les âmes particulières séparées de Dieu; ou si l'on ne supposait pas que les âmes individuelles sont comme des émanations ou des parties de Dieu ; ou si l'on ne regardait peut-être pas la nature et la divinité comme une seule et même chose, et les âmes ainsi que les forces particulières de la nature, comme différentes émanations de Dieu. Quoique l'yoga s'occupe plus d'œuvres pies que la sankhya, et qu'elle ait dû, par conséquent, négliger davantage les recherches scientifiques, il faut cependant bien admettre que, suivant d'ailleurs la doctrine de la sankhya, elle peut avoir cherché un moyen de vaincre ou du moins d'atténuer l'opposition tranchée que la sankhya mettait entre l'âme et la nature. Nous pourrions admettre que c'est précisément cette tentative qui a fait naître l'yoga de la sankhya.

Nous pouvons toutefois signaler l'importante lacune que nous sommes obligé de laisser ici en renvoyant au *Bhagavad-Ghîta* dans lequel doit être exposée la doctrine de l'yoga. Puissent bientôt les sanscretans, qui ont à leur disposition de plus grands trésors, nous donner une explication plus sûre de cette doctrine, car, d'après les indications que nous avons déjà mentionnées precédemment, et d'après d'autres signes encore, on ne peut pas admettre que le Bhagavad-Ghîta contienne la philosophie yoga pure (2).

---

(1) Il semble qu'il en était ainsi, si d'ailleurs nous comprenons bien la doctrine que tout revient à une cause indiscernable, parce que tout procède d'une cause et que tout doit retourner dans une substance. *Colebr.* I, p. 39, 41. En sorte que Dieu devrait être considéré comme le principe de la différence entre l'âme et la nature. Peut-être aussi devrait-il ne pas être considéré comme âme.

(2) Déjà G. de Humboldt a fait remarquer plusieurs passages du mémoire cité plus haut. La division rapportée p. 19, est une

La doctrine exposée dans ce poëme se rattache à la sankhya, en tant qu'elle oppose l'âme et la nature, et qu'elle affranchit les âmes de la migration par la connaissance de la nature. Les deux membres de cette opposition sont entre eux comme la matière et celui qui la connaît, comme ce dont on jouit et celui qui en jouit, comme l'acteur et le spectateur. Reste cependant la supposition que la naissance de toutes choses n'a son origine que dans l'union de la nature avec l'âme (1), que cette union est rapportée à un esprit supérieur qui domine ce monde, qui est le principe de l'âme et de la nature, et qui leur sert par conséquent de lien; car quoique la nature soit dite éternelle et sans commencement (2), néanmoins l'idée que Dieu, esprit suprême ou l'âme souveraine est créateur du monde, est dominante, en sorte que le défaut de commencement de la nature ne peut signifier autre chose, si ce n'est qu'elle est en Dieu de toute éternité; car on regarde généralement comme un principe, que tout ce qui existe est éternellement dans sa cause (3),

---

preuve, entre autres, que la doctrine de la sankhya n'est pas pure d'idées étrangères à cet ouvrage. Le poëme ne recommande pas non plus simplement l'yoga, mais aussi la védanta. V. la trad. de Wilkins, p. 113; Schlegel traduit (XV, 15) *doctrina theologica.*

(1) XIII, 26. Qui sait ce qui naît réellement partout, s'il est fixe ou mobile,
Par l'action de la matière et de celle de celui qui la connaît; qui le sait, Bharatas?
XIII, 33. Qui sait comment un seul soleil fait briller tout ce monde en l'inondant de lumière?
Qui est-ce qui connaît la matière et la rend ainsi éclatante, Bharatas?
D'après la traduction de Humboldt, p. 20, Cf. 27.

(2) XIII, 19.

(3) II, 12. J'étais dans tous les temps passés, ainsi que toi et ces princes des peuples,
Et jamais je ne cesserai d'être; dès maintenant nous sommes tous.

que comme une émanation de l'âme suprême (1), ou comme une pure apparence, comme une illusion qu'éprouvent les âmes particulières séparées de Dieu; ou si l'on ne supposait pas que les âmes individuelles sont comme des émanations ou des parties de Dieu ; ou si l'on ne regardait peut-être pas la nature et la divinité comme une seule et même chose, et les âmes ainsi que les forces particulières de la nature, comme différentes émanations de Dieu. Quoique l'yoga s'occupe plus d'œuvres pies que la sankhya, et qu'elle ait dû, par conséquent, négliger davantage les recherches scientifiques, il faut cependant bien admettre que, suivant d'ailleurs la doctrine de la sankhya, elle peut avoir cherché un moyen de vaincre ou du moins d'atténuer l'opposition tranchée que la sankhya mettait entre l'âme et la nature. Nous pourrions admettre que c'est précisément cette tentative qui a fait naître l'yoga de la sankhya.

Nous pouvons toutefois signaler l'importante lacune que nous sommes obligé de laisser ici en renvoyant au *Bhagavad-Ghîta* dans lequel doit être exposée la doctrine de l'yoga. Puissent bientôt les sanscretans, qui ont à leur disposition de plus grands trésors, nous donner une explication plus sûre de cette doctrine, car, d'après les indications que nous avons déjà mentionnées precédemment, et d'après d'autres signes encore, on ne peut pas admettre que le Bhagavad-Ghîta contienne la philosophie yoga pure (2).

---

(1) Il semble qu'il en était ainsi, si d'ailleurs nous comprenons bien la doctrine que tout revient à une cause indiscernable, parce que tout procède d'une cause et que tout doit retourner dans une substance. *Colebr.* I, p. 39, 41. En sorte que Dieu devrait être considéré comme le principe de la différence entre l'âme et la nature. Peut-être aussi devrait-il ne pas être considéré comme âme.

(2) Déjà G. de Humboldt a fait remarquer plusieurs passages du mémoire cité plus haut. La division rapportée p. 19, est une

La doctrine exposée dans ce poëme se rattache à la sankhya, en tant qu'elle oppose l'âme et la nature, et qu'elle affranchit les âmes de la migration par la connaissance de la nature. Les deux membres de cette opposition sont entre eux comme la matière et celui qui la connaît, comme ce dont on jouit et celui qui en jouit, comme l'acteur et le spectateur. Reste cependant la supposition que la naissance de toutes choses n'a son origine que dans l'union de la nature avec l'âme (1), que cette union est rapportée à un esprit supérieur qui domine ce monde, qui est le principe de l'âme et de la nature, et qui leur sert par conséquent de lien; car quoique la nature soit dite éternelle et sans commencement (2), néanmoins l'idée que Dieu, esprit suprême ou l'âme souveraine est créateur du monde, est dominante, en sorte que le défaut de commencement de la nature ne peut signifier autre chose, si ce n'est qu'elle est en Dieu de toute éternité; car on regarde généralement comme un principe, que tout ce qui existe est éternellement dans sa cause (3),

---

preuve, entre autres, que la doctrine de la sankhya n'est pas pure d'idées étrangères à cet ouvrage. Le poëme ne recommande pas non plus simplement l'yoga, mais aussi la védanta. V. la trad. de Wilkins, p. 113; Schlegel traduit (XV, 15) *doctrina theologica*.

(1) XIII, 26. Qui sait ce qui naît réellement partout, s'il est fixe ou mobile,
Par l'action de la matière et de celle de celui qui la connaît; qui le sait, Bharatas?
XIII, 33. Qui sait comment un seul soleil fait briller tout ce monde en l'inondant de lumière?
Qui est-ce qui connaît la matière et la rend ainsi éclatante, Bharatas?
D'après la traduction de Humboldt, p. 20, Cf. 27.

(2) XIII, 19.

(3) II, 12. J'étais dans tous les temps passés, ainsi que toi et ces princes des peuples,
Et jamais je ne cesserai d'être; dès maintenant nous sommes tous.

que comme une émanation de l'âme suprême (1), ou comme une pure apparence, comme une illusion qu'éprouvent les âmes particulières séparées de Dieu; ou si l'on ne supposait pas que les âmes individuelles sont comme des émanations ou des parties de Dieu; ou si l'on ne regardait peut-être pas la nature et la divinité comme une seule et même chose, et les âmes ainsi que les forces particulières de la nature, comme différentes émanations de Dieu. Quoique l'yoga s'occupe plus d'œuvres pies que la sankhya, et qu'elle ait dû, par conséquent, négliger davantage les recherches scientifiques, il faut cependant bien admettre que, suivant d'ailleurs la doctrine de la sankhya, elle peut avoir cherché un moyen de vaincre ou du moins d'atténuer l'opposition tranchée que la sankhya mettait entre l'âme et la nature. Nous pourrions admettre que c'est précisément cette tentative qui a fait naître l'yoga de la sankhya.

Nous pouvons toutefois signaler l'importante lacune que nous sommes obligé de laisser ici en renvoyant au *Bhagavad-Ghîta* dans lequel doit être exposée la doctrine de l'yoga. Puissent bientôt les sanscretans, qui ont à leur disposition de plus grands trésors, nous donner une explication plus sûre de cette doctrine, car, d'après les indications que nous avons déjà mentionnées precédemment, et d'après d'autres signes encore, on ne peut pas admettre que le Bhagavad-Ghîta contienne la philosophie yoga pure (2).

---

(1) Il semble qu'il en était ainsi, si d'ailleurs nous comprenons bien la doctrine que tout revient à une cause indiscernable, parce que tout procède d'une cause et que tout doit retourner dans une substance. *Colebr.* I, p. 39, 41. En sorte que Dieu devrait être considéré comme le principe de la différence entre l'âme et la nature. Peut-être aussi devrait-il ne pas être considéré comme âme.

(2) Déjà G. de Humboldt a fait remarquer plusieurs passages du mémoire cité plus haut. La division rapportée p. 19, est une

La doctrine exposée dans ce poëme se rattache à la sankhya, en tant qu'elle oppose l'âme et la nature, et qu'elle affranchit les âmes de la migration par la connaissance de la nature. Les deux membres de cette opposition sont entre eux comme la matière et celui qui la connaît, comme ce dont on jouit et celui qui en jouit, comme l'acteur et le spectateur. Reste cependant la supposition que la naissance de toutes choses n'a son origine que dans l'union de la nature avec l'âme (1), que cette union est rapportée à un esprit supérieur qui domine ce monde, qui est le principe de l'âme et de la nature, et qui leur sert par conséquent de lien; car quoique la nature soit dite éternelle et sans commencement (2), néanmoins l'idée que Dieu, esprit suprême ou l'âme souveraine est créateur du monde, est dominante, en sorte que le défaut de commencement de la nature ne peut signifier autre chose, si ce n'est qu'elle est en Dieu de toute éternité; car on regarde généralement comme un principe, que tout ce qui existe est éternellement dans sa cause (3),

---

preuve, entre autres, que la doctrine de la sankhya n'est pas pure d'idées étrangères à cet ouvrage. Le poëme ne recommande pas non plus simplement l'yoga, mais aussi la védanta. V. la trad. de Wilkins, p. 113; Schlegel traduit (XV, 15) *doctrina theologica*.

(1) XIII, 26. Qui sait ce qui naît réellement partout, s'il est fixe ou mobile,
Par l'action de la matière et de celle de celui qui la connaît; qui le sait, Bharatas?
XIII, 33. Qui sait comment un seul soleil fait briller tout ce monde en l'inondant de lumière?
Qui est-ce qui connaît la matière et la rend ainsi éclatante, Bharatas?
D'après la traduction de Humboldt, p. 20, Cf. 27.

(2) XIII, 19.

(3) II, 12. J'étais dans tous les temps passés, ainsi que toi et ces princes des peuples,
Et jamais je ne cesserai d'être; dès maintenant nous sommes tous.

que comme une émanation de l'âme suprême (1), ou comme une pure apparence, comme une illusion qu'éprouvent les âmes particulières séparées de Dieu; ou si l'on ne supposait pas que les âmes individuelles sont comme des émanations ou des parties de Dieu; ou si l'on ne regardait peut-être pas la nature et la divinité comme une seule et même chose, et les âmes ainsi que les forces particulières de la nature, comme différentes émanations de Dieu. Quoique l'yoga s'occupe plus d'œuvres pies que la sankhya, et qu'elle ait dû, par conséquent, négliger davantage les recherches scientifiques, il faut cependant bien admettre que, suivant d'ailleurs la doctrine de la sankhya, elle peut avoir cherché un moyen de vaincre ou du moins d'atténuer l'opposition tranchée que la sankhya mettait entre l'âme et la nature. Nous pourrions admettre que c'est précisément cette tentative qui a fait naître l'yoga de la sankhya.

Nous pouvons toutefois signaler l'importante lacune que nous sommes obligé de laisser ici en renvoyant au *Bhagavad-Ghîta* dans lequel doit être exposée la doctrine de l'yoga. Puissent bientôt les sanscretans, qui ont à leur disposition de plus grands trésors, nous donner une explication plus sûre de cette doctrine, car, d'après les indications que nous avons déjà mentionnées precédemment, et d'après d'autres signes encore, on ne peut pas admettre que le Bhagavad-Ghîta contienne la philosophie yoga pure (2).

---

(1) Il semble qu'il en était ainsi, si d'ailleurs nous comprenons bien la doctrine que tout revient à une cause indiscernable, parce que tout procède d'une cause et que tout doit retourner dans une substance. *Colebr.* I, p. 39, 41. En sorte que Dieu devrait être considéré comme le principe de la différence entre l'âme et la nature. Peut-être aussi devrait-il ne pas être considéré comme âme.

(2) Déjà G. de Humboldt a fait remarquer plusieurs passages du mémoire cité plus haut. La division rapportée p. 19, est une

La doctrine exposée dans ce poëme se rattache à la sankhya, en tant qu'elle oppose l'âme et la nature, et qu'elle affranchit les âmes de la migration par la connaissance de la nature. Les deux membres de cette opposition sont entre eux comme la matière et celui qui la connaît, comme ce dont on jouit et celui qui en jouit, comme l'acteur et le spectateur. Reste cependant la supposition que la naissance de toutes choses n'a son origine que dans l'union de la nature avec l'âme (1), que cette union est rapportée à un esprit supérieur qui domine ce monde, qui est le principe de l'âme et de la nature, et qui leur sert par conséquent de lien; car quoique la nature soit dite éternelle et sans commencement (2), néanmoins l'idée que Dieu, esprit suprême ou l'âme souveraine est créateur du monde, est dominante, en sorte que le défaut de commencement de la nature ne peut signifier autre chose, si ce n'est qu'elle est en Dieu de toute éternité; car on regarde généralement comme un principe, que tout ce qui existe est éternellement dans sa cause (3),

---

preuve, entre autres, que la doctrine de la sankhya n'est pas pure d'idées étrangères à cet ouvrage. Le poëme ne recommande pas non plus simplement l'yoga, mais aussi la védanta. V. la trad. de Wilkins, p. 113; Schlegel traduit (XV, 15) *doctrina theologica*.

(1) XIII, 26. Qui sait ce qui naît réellement partout, s'il est fixe ou mobile,
Par l'action de la matière et de celle de celui qui la connaît; qui le sait, Bharatas?
XIII, 33. Qui sait comment un seul soleil fait briller tout ce monde en l'inondant de lumière?
Qui est-ce qui connaît la matière et la rend ainsi éclatante, Bharatas?
D'après la traduction de Humboldt, p. 20, Cf. 27.

(2) XIII, 19.

(3) II, 12. J'étais dans tous les temps passés, ainsi que toi et ces princes des peuples,
Et jamais je ne cesserai d'être; dès maintenant nous sommes tous.

de telle sorte que l'action du créateur consiste uniquement à tirer de son propre sein les choses cosmiques pour les faire passer à l'existence (1) ; elles sortent de Dieu, qui est conçu en conséquence, comme ayant le double attribut sexuel représenté par la cause active et la cause passive (2), idée qui se représente souvent dans les doctrines de l'émanation, ou bien cette opinion signifie encore que tout ce qui existe véritablement dans ce monde doit être regardé comme une partie de la divinité (3). L'opposition entre le principe et ce qui en est découlé, est indiquée par les idées du simple et du divers (4). C'est à quoi se rapporte aussi la différence entre l'âme suprême et les âmes isolées dans le monde, mais cependant de manière qu'un troisième membre s'y ajoute, savoir, l'âme non divisée dans le monde, qui est au sommet de la réalité, et dont l'idée ne peut signifier autre chose, si ce n'est l'âme particulière en tant qu'elle est parvenue à la connaissance parfaite de son unité et de son identité avec Dieu, et s'est ainsi affranchie des liens du phénomène (5).

De même donc que cette opinion s'éloigne de la doctrine sankhya, puisqu'elle ne fait pas dériver les phéno-

(1) Humboldt, p. 23.

(2) *Ibid.*, p. 22; XIV, 3; 4; Krichna dit :

Mon sein est la grande divinité dans laquelle je mets mon fruit,
Et tous les êtres ne tirent pas d'ailleurs leur origine, ô Bharatas!
Car les corps sortent d'un sein, ô mon fils Kuntis!
La divinité est le grand sein, et je suis le père qui le féconde.

(3) X, 41, 42.

(4) VIII, 3; XI, 37.

(5) XV, 16 s. *Duo hi Genii in mundo existant, tumividuus, tum individuus; dividuus est animantium universitas, individuus in fastigio collocatus dicitur. Præter hos autem est alius Genius supremus, summi spiritus nomine designatus, qui mundo tergemino penetrato eum sustentat, incorruptibilis, princeps.*

mènes des âmes particulières [illegible]
quelle que puisse être [illegible]
qui embrasse tout, elle [illegible]
voie pour parvenir à la tranquillité [illegible]
de l'âme. Elle reconnaît, à la vérité, [illegible]
principes comme indispensable [illegible]
l'âme (1), mais il va sans dire qu'elle [illegible]
autre science, non seulement [illegible]
l'âme, comme différente de la nature, [illegible]
d'un principe de la nature [illegible]
faut ajouter à cela qu'elle [illegible]
les doctrines des Védas [illegible]
foi est aussi considérée par elle [illegible]
l'absorption en Dieu (2). [illegible]
encore comme une union de l'âme à Dieu, [illegible]
même l'âme devient Dieu (3) [illegible]
heureuse; elle jouit du repos [illegible]
doit pas être interrompu par [illegible]
ges qui conduisent [illegible]
principes émanant de Dieu, [illegible]
l'action divine. [illegible]
en sorte qu'il est [illegible]
ter en nous, [illegible]
Dieu est [illegible]
Dieu est le lieu de l'âme [illegible]
lité, et Dieu est [illegible]
seul dans ses actions (1) [illegible]
la voie sûre d'un repos [illegible]

(1) IV, 1.
(2) VI, 6; III, 2.
(3) IV, 14; VI, [illegible]
[illegible]
(4) IV, 29. [illegible]
[illegible]
[illegible]
p. 51.

les devoirs de son état, de sa religion, mais sans passion ni désir, sans aspirer après le résultat de l'action, faisant au contraire abstraction des conséquences, et n'agissant de la sorte que parce que telle est la volonté de Dieu, parce que les principes émanés de Dieu conduisent à cela. C'est ainsi qu'on s'affranchit des entraves de l'action, et qu'on agit même en n'agissant pas. Ce qui était en Dieu de toute éternité ne conserve son phénomène que par cela même, et l'homme n'est ici que l'organe du fait divin (1). Celui qui agit avec une complète indifférence à l'égard de ce qui le touche, ne méprise pas la lumière de la sagesse par l'attention aux choses du monde, par la distraction de la pensée quand elles le concernent; il ne les regrette point quand elles s'en vont; il est au-dessus de leur influence; il est destiné à être absorbé dans Brahma (2).

II. *La Nyaya et la Vaisêchika.*

Aucune partie de la science n'a plus excité l'attention des savans indiens que la nyaya (3). Une foule d'argumens divers et d'instructions particulières destinées à réfuter les adversaires nous sont exposées d'une manière méthodique, sans que nous puissions du reste en comprendre l'importance et l'enchaînement (4); tout ce que nous y voyons, c'est que la philosophie des Indiens s'est développée avec une grande subtilité, et qu'elle a dû se former par une espèce d'escrime tendant à se donner un droit apparent dans les diverses évolutions. Comme quelques uns des ou-

(1) III, 8 s.; IV; V; XVIII, 17; XI, 33, 34. Déjà je les ai battus; tu n'es qu'un instrument. — — Frappe donc intrépidement ceux que j'ai frappés moi-même.

(2) XIV, 22 s.; trad. de Wilkins, p. 110.

(3) *Colebr.* I, p. 94.

(4) *Ib.*, p. 116 s.

vrages de ce genre ne me sont pas accessibles (1), et que les extraits de Colebrooke ne suffisent pas à mon objet, je n'essaierai pas de décider jusqu'à quel point les travaux de la nyaya peuvent avoir étendu et éclairci la connaissance de la forme dialectique de notre pensée scientifique. Seulement, il paraît certain qu'ils ne sont pas allés loin dans la précision de l'exposition. C'est en effet ce que semble prouver la forme du raisonnement, qui doit avoir cinq membres au lieu de trois, mais dont deux sont évidemment superflus, tandis que le troisième est mal à propos allongé par un exemple d'une proposition générale (2). C'est ce que semblent également établir toutes les preuves que nous trouvons dans l'exécution de la philosophie indienne. L'exposition en est lourde, embarrassée et sans enchaînement précis.

Nous trouvant incapable de présenter d'une manière claire l'enchaînement de la logique formelle exposée dans la nyaya, nous ne ferons plus qu'une remarque, tendant à nous rappeler comment la raison humaine s'efforce de perfectionner ses connaissances, de la même manière et sous tous les rapports, sans qu'elle ait besoin d'être conduite à cette espèce de développement par la tradition. De même que Socrate et les socratiques portèrent leur attention sur la détermination de l'idée comme sur le principe de toute connaissance, ainsi nous trouvons la même tâche entreprise dans la nyaya. Elle commence sa recherche en partant du mot, qu'elle considère comme une révé-

---

(1) C'est un ouvrage imprimé, qui a paru sous le titre : *Nyàyasutra-vritti the logical aphorisms of Yotama with a commentary by Visvanàtha Bhattàcharia, published under the authority of the committee of public instruction. Calcutta* 1828. 8; mais sans traduction.

(2) *Colebr.*, I, p. 116, donne l'exemple suivant, pour faire voir l'art de la nyaya : 1° Cette montagne est en feu, 2° car elle fume; 3° ce qui fume brûle, exemple, le feu de la cuisine; 4° or, la montagne fume, 5° donc elle est en feu.

lation, car c'est une opinion des Indiens orthodoxes que le langage n'est pas d'invention humaine, que c'est au contraire un don de la divinité, une révélation. Mais le mot doit être expliqué de manière à déterminer le caractère essentiel de l'objet, et ce n'est qu'après cette recherche que doit avoir lieu une autre plus approfondie sur la justesse et la suffisance de l'explication, et sur l'objet même (1).

Il semble donc qu'à la forme nécessaire de l'explication se soient rattachées d'autres recherches de la nyaya ou de la vaisêchika, qui tient à la nyaya; car deux de leurs catégories s'occupent du genre et de la différence, les deux élémens essentiels de la définition. On y attaque les bouddhistes qui ne reconnaissent l'existence que dans les individus, et regardent toute abstraction comme une illusion; on y considère donc la généralité comme quelque chose de réel. La généralité du genre y est aussi distinguée de celle de l'espèce, et l'on poursuit les différens degrés de la généralité en s'élevant des plus bas aux plus élevés. La généralité suprême est exprimée, pour ces philosophes, dans l'idée de l'existence qui s'affirme de toutes les choses; la généralité la plus basse est pour eux au contraire l'identité de la chose individuelle, identité qui embrasse les différences de ses états et de ses qualités (2).

Ces doctrines semblent donc avoir pour but particulier de rechercher la différence des choses, et de faire voir combien d'espèces et quelles espèces d'existence il faut admettre. Telle est la tendance de leurs preuves. Elles établissent d'abord que l'âme est différente du corps, par la raison qu'elle a des propriétés qui diffèrent de celles de toute autre chose. Ces propriétés concernent la connaissance, le désir et l'aversion, la volonté, le plaisir et la peine (3).

---

(1) *Colebr.*, I, p. 94.

(2) *Ib.*, p. 112.

(3) *Ib.*, p. 97.

Elle est ce pour la satisfaction de quoi le corps et tous les élémens existent (1). Car ces doctrines s'accordent en ce point avec les autres philosophies orthodoxes des Indiens, que le corps n'a de lui-même aucune sensation. Le deuxième objet de leurs preuves est le corps, qui est regardé comme lié à l'âme. C'est le siége de l'action ou de la peine, du travail, qui aspire à l'acquisition de ce qui procure le contentement ; il est aussi le siége des organes des sens et du sentiment de plaisir et de peine (2). Nous ne savons pas s'il doit y avoir là une preuve de son existence. En tout cas, elle n'est qu'indiquée; mais il semble que la pensée qui en est le fondement tende à faire voir la nécessité d'un organe, au moyen duquel l'âme serait capable d'agir et de percevoir extérieurement. Car il n'est pas question dans ce passage du monde corporel, mais seulement du corps comme organe de l'âme. Nous passons la division des espèces de corps, division qui se rattache à ce dont on vient de parler; nous remarquons seulement que les corps des plantes sont également admis. Vient ensuite la preuve de l'existence des organes des sens. Les philosophes dont nous parlons sont d'autant plus tenus à cette démonstration qu'ils donnent à l'idée des organes des sens une signification moins ordinaire. Pour eux, en effet, l'organe de la vue est moins l'œil que le regard, le rayon visuel, qui se meut vers l'objet de la vue; de même l'organe de l'ouïe n'est pas l'oreille, mais l'éther (*âcâsa*), qui tient en rapport l'objet de l'ouïe avec l'organe. Ce qui prouve l'existence de ces organes, c'est la perception; car la perception est un acte, et tout acte suppose un organe au moyen duquel il est accompli. Les cinq sens extérieurs ne sont donc pas pour la vaisêchika, comme la sankhya le suppose, des transformations de la conscience, mais une espèce de corps (3). De là, comme le quatrième ob-

(1) *Colebr.*, I, p. 97 ; 98.
(2) L., l.
(3) *Ibid.*, p. 99.

jet de la preuve, l'existence des objets sensibles (1). On admet aussi, parallèlement aux cinq sens, cinq objets qui leur correspondent, les cinq élémens. Le cinquième élément, qui a le son pour objet, est attribué à l'ouïe. Jusque là nous ne sommes que dans la région du corporel pur. Le corporel, tel qu'il apparaît à la perception, est regardé par les sectateurs de Kanada ou de la philosophie vaisêchika, comme une composition, et même comme une composition intime (*intimate*) de parties homogènes; car des parties hétérogènes, et c'est pour eux un principe, ne sont jamais intimement liées (2). Comme donc cette philosophie aspirait en général dans les idées à une limite déterminée, à quelque chose qui fût le point le plus élevé et à quelque autre chose qui fût le point le plus bas, elle chercha aussi dans la composition corporelle une limite extrême, et l'on attribue en conséquence aux sectateurs de Kanada l'opinion qu'il existe des corps très petits, le plus petits possible, et indivisibles. Enfin ces philosophes enseignaient que nous devons parvenir à quelque chose, qu'autrement la série des recherches serait infinie. Si le corporel devait être composé d'une infinité de parties, tout serait alors infini, et le plus grand égal au plus petit (3).

Cette atomistique indienne ne s'éloigne cependant pas essentiellement de la grecque. Elle cherche d'abord à déterminer la grandeur des atomes, admettant, mais arbitrairement, une loi déterminée pour la composition des atomes. La première composition est binaire, parce que c'est la plus simple; mais ensuite il se forme un agrégat de trois atomes binaires, et ces seconds agrégats réunis

(1) Colebrooke, d'après un commentateur récent, range sous ce titre les six catégories de Kanada, fondateur de la vaisêchika; mais il est évident que c'est par erreur. Nous les passerons donc ici sous silence.

(2) *Ib.*, l. 98.

(3) *Ib.*, 105.

quatre à quatre forment de nouveaux composés, et ainsi de suite (1). On part donc de ce point de vue pour déterminer la grandeur d'un atome, en supposant que la plus petite grandeur percevable est celle d'une particule de lumière solaire, laquelle se compose par conséquent de six atomes. L'atome a donc un volume égal à la sixième partie d'une particule visible d'un rayon de lumière. Ainsi, le hasard, que les atomistiques grecs admettaient concurremment avec les atomes, est réduit à une certaine loi; il disparaît néanmoins en vertu d'une autre hypothèse, dans laquelle l'atomistique indienne s'écarte de la grecque. Elle suppose une force supérieure qui rapproche les atomes les uns des autres. L'intime liaison des atomes, en vertu de laquelle doit se former un corps, ne peut pas être regardée comme une simple juxta-position; mais des atomes ne peuvent s'unir intimement les uns aux autres de manière à former un corps perceptible, qu'autant qu'ils ont une affinité respective particulière. Mais il y a encore une autre cause de leur union, que du reste cette cause tienne à la volonté créatrice ou à quelque autre chose (2). C'est ainsi que se révèle en même temps la tendance de la vaisêchika à l'infiniment petit, et la nécessité de l'unir par quelque chose de plus grand, de plus général, et même par le plus grand et le plus général. Il est à regretter que nos documens ne nous permettent pas de suivre plus loin les traces de la pensée philosophique.

Jusque là, nous pouvons observer une marche déterminée dans les preuves de la philosophie nyaya ou vaisê-

---

(1) Ce point de vue a de l'analogie avec la doctrine pythagorique sur la composition de la ligne par la réunion de deux points, sur celle de la surface par la réunion de trois lignes, etc.; mais il peut ne pas avoir été suivi aussi mathématiquement.

(2) *Colebr.*, I. p, 98. *Concurrence of particles by an unseen or predestined cause and peculiar disposition of atoms. Ib.*, p. 105. *Atoms concurring by an unseen peculiar virtue, the creative will of God, or time, or other competent cause.*

chika. Il est clair que l'opinion qui lui sert de fondement est que l'âme est le point central duquel le tout doit être saisi ; ils regardent donc aussi l'âme comme quelque chose de plus élevé que la nature corporelle. Or, les preuves descendent, en formant une série interrompue, du plus élevé au plus bas, de l'âme à tout le corps, à l'organe de l'âme, ensuite aux organes particuliers des sens ; elles parviennent enfin jusqu'aux objets inanimés des sens, aux élémens et à leurs parties constitutives dernières, que l'on conçoit en même temps comme parties constitutives du corps animé (1). Nous ne pouvons faire voir un ordre aussi précis dans les momens suivans de la preuve, momens que Colebrooke traite beaucoup trop brièvement et d'une manière très insuffisante ; nous remarquons seulement qu'ils commencent à s'élever de nouveau à ce qui se rapporte à l'âme, et qu'il paraîtrait que la pensée devait procéder dans cette série de preuves du plus bas au plus élevé. Nous ne pouvons cependant donner cela que comme une conjecture.

L'existence de l'esprit est d'abord démontrée ; et cette démonstration comprend des idées vraies et des idées fausses, des souvenirs vrais et des souvenirs faux. On pourrait très bien être conduit de cette manière à concevoir la conscience de l'existence externe ; car la conscience interne en est distinguée, conscience qui est aussi regardée comme un sixième sens. Kanada la conçoit comme un être en soi ; elle est encore figurée comme atome. C'est l'organe de la sensation agréable et désagréable. Elle produit par son union avec les sens externes la connaissance de l'extériorité, et indique l'unité qui rattache les unes aux autres les différentes sensations des différens sens. Quoique différente de l'âme, elle tient cependant à chaque âme, et il y a pour chaque âme particulière une conscience spéciale. Son existence, comme unité, est démontrée par le fait que différentes sensations n'affectent pas dans le

---

(1) *Colebr.*, I, p. 98.

même temps la conscience d'une même âme. Si les sensations changent rapidement, il paraît à la vérité qu'il y en a plusieurs dans la conscience en même temps, mais cependant elles sont successives, et l'apparence de leur simultanéité est comparable au cercle de feu que l'on décrit en faisant tourner rapidement un tison embrasé (1). La conscience du plaisir et de la peine pousse à l'action qui fait l'objet suivant de la preuve; car l'activité a pour but d'éviter la peine et de procurer la jouissance (2). Mais la faute, qui indique toute espèce d'erreurs et de passions résulte de l'acte. L'âme est ainsi enchaînée au corps, et la métempsycose en est la conséquence, puisque l'âme est unie de nouveau à un corps après la mort, quand elle a péché. Mais de là résulte aussi la sanction de la loi morale. On admet cependant que le plaisir même qui suit une bonne action à titre de récompense n'est qu'une peine. Nous ne pouvons pas espérer qu'une telle jouissance sera durable, qu'elle échappera à l'inconstance et à la mobilité de la métempsycose ; un pareil bonheur est comparable au miel qui se trouve mêlé au poison. L'affranchissement du mal est le dernier objet de la preuve. Mais tout ce qui est étranger à l'âme et tout ce qui lui arrive dans son union avec le corps, est considéré comme un mal dont l'âme doit être affranchie. Le corps est un mal, les sens sont un mal, les objets des sens, tous les élémens, la conscience de l'externe, celle de soi-même, les actions, le plaisir et la peine, tout cela est mal. L'âme doit s'en détacher pour s'élever à la connaissance pure d'elle-même; sa propre substance se représente par le moyen de la science sacrée (3). C'est là le point le plus élevé qu'on puisse atteindre; cette philosophie promet donc aussi ce que les Indiens regardent comme la fin suprême, la félicité parfaite dans le repos absolu de l'âme.

---

(1) *Colebr.*, I, p. 99; 100, 104, 113.
(2) *Ib.*, p. 110, 113.
(3) *Ib.*, p. 114.

Nous ne quitterons pas ce système d'idées indiennes, qui porte incontestablement un caractère scientifique, sans remarquer quelques points dans lesquels les documens que nous possédons doivent évidemment être regardés comme défectueux. L'un de ces points est incontestable. Colebrooke dit qu'il faut entendre par l'âme, qui est le but de toute recherche, l'âme vivante des personnes individuelles, l'âme qui anime le corps. En conséquence, il est dit aussi qu'il y a un grand nombre d'âmes. Mais l'âme suprême s'en distingue, comme siége de l'éternelle science, comme inaccessible à aucune passion et qui est démontrée être l'auteur de toutes choses, de la même manière que la volonté créatrice avait déjà été appelée auparavant la force qui unit les atomes (1). Mais ni la preuve par laquelle on conclut de la création au créateur, ni le rapport suivant lequel il doit être conçu touchant les autres choses et l'âme, n'est expliqué dans son état de servitude ni dans son état d'affranchissement. L'expression indéterminée de créateur de toutes choses ne peut nous satisfaire. Nous le sommes aussi peu lorsqu'il est dit de la philosophie nyaya qu'elle nous promet le souverain bien par le moyen de la connaissance qu'elle procure. On n'aperçoit pas comment elle doit affranchir de tout mal. Cependant le moyen terme qui est omis ici semble pouvoir être suppléé d'après les idées habituelles des Indiens. L'âme doit connaître, et la doctrine qui enseigne que le corps, les sens et les choses extérieures sont ennemis de l'âme, que la conscience des choses extérieures, ainsi que la conscience de soi-même dont la sphère s'étend au plaisir et à la peine, au désir et à l'aversion, toutes les actions, toutes les peines ou toutes les récompenses qui sont la conséquence nécessaire des actions, ne sont que des accessoires de l'âme, qui n'ont point leur raison dans sa nature, mais bien dans son union avec le corps; cette doctrine, dis-je, doit con-

(1) *Colebr.*, p. 97, 110.

duire à la connaissance désirée. Aussitôt que l'âme serait parvenue à cette connaissance de sa nature, elle serait complètement indifférente à des choses et à des événemens qui lui sont si étrangers ; elle parviendrait au repos de l'esprit, repos qui est la propriété du sage ou du saint parfait. Nous ne savons pas, faute de documens suffisans, si la philosophie nyaya ou la philosophie vaisêchika promettait aussi une intuition de Dieu et une union avec lui sous la même condition.

III. *Philosophie védanta.*

Cette école comprend plusieurs sortes de doctrines dont nous ne pouvons bien saisir les nuances d'après les renseignemens qui sont à notre disposition. Colebrooke distingue entre autres, des sectateurs anciens et modernes de la védanta, dont il a promis de nous faire connaître ultérieurement avec plus de précision les dissidences (1). S'il devait y avoir entre eux la même différence qu'entre les anciens et les nouveaux stoïciens, ou qu'entre Platon et les néo-platoniciens, nous serions en réalité dans un grand embarras si nous étions obligé de nous prononcer avec certitude sur le sens propre et sur le véritable but de leur doctrine, d'après des documens qui confondent tout. On dit qu'une branche de la Védanta parle de l'extrême efficacité de la foi en toute occasion ; qu'une autre branche n'en parle absolument pas; et qu'une troisième, enfin, n'en dit que très peu de chose. On ne sait si l'opinion que le monde phénoménal et variable n'est qu'une illusion, un jeu de l'imagination, et que toutes les choses qui apparaissent n'ont aucune réalité, appartient à la védanta ancienne et authentique, tandis qu'elle forme un point capital de toute la doctrine dans d'autres ouvrages, qui sont réputés appartenir à cette école (2). Il

(1) *Colebr.*, II, p. 2, p. 8.
(2) *Ib.*, II, p. 38, 39.

faut bien avouer, avec de telles dissidences, que les doctrines qui distinguent les branches de cette philosophie sont d'une importance décisive.

Si la philosophie védenta se donne pour la philosophie orthodoxe de la religion brahmanique, c'est qu'elle se fonde très généralement sur les Védas pour prouver sa doctrine, et qu'elle regarde un certain nombre d'Oupanichades comme sa source principale (1). Nous avons déjà remarqué en parlant de la première Mimansa, que son interprétation des livres saints est très libre, et nous n'avons pas de raison de penser qu'elle ait dû avoir une autre parenté avec l'interprétation de la deuxième Mimansa (2).

Plusieurs modes de représentation sensible de l'essence divine semblent se rapporter à la manière dont la védanta fait usage des Védas, lorsqu'elle appelle cette essence, par exemple, l'éther ou le souffle d'où sont sorties toutes choses, et dans lesquels toutes choses retournent, ou la lumière qui brille partout, dans le ciel, dans l'immensité de l'univers et dans la personne humaine (3). Ce sont là des expressions qui conviennent moins à une doctrine philosophique qu'à un sentiment religieux qui cherche à parler à l'intuition et à l'imagination.

Mais quel que soit le respect des sectateurs de la philosophie védanta pour les Védas, ils ne veulent cependant pas, du moins pas tous, que l'on regarde la connaissance et l'interprétation des Védas comme la science suprême. Ils distinguent plutôt deux sortes de sciences, l'une inférieure, l'autre supérieure; la connaissance des Védas n'appartient qu'à la première, ainsi que les autres sciences, par exemple la grammaire, qui sont considérées comme un appendice aux Védas; la science suprême au contraire est la

(1) *Colebr.*, II, p. 2.
(2) Cf. *ib.*, p. 17, 18, etc.
(3) *Ib.*, p. 11.

science de Dieu (1), que la doctrine de la védanta promet de nous donner. Aussi, les pratiques religieuses et les méditations pieuses n'ont-elles qu'un prix inférieur pour la védanta : elles ne font que préparer l'âme à recevoir la science divine (2). La védanta, comme les autres doctrines de la philosophie indienne, cherche donc aussi dans la science ce qu'il y a de plus élevé. Elle pense sans doute aussi que cette science ne peut être obtenue que par des dieux et des castes supérieures à celle du peuple (3), de la même manière peut-être que les Grecs pensaient qu'ils étaient seuls doués d'un sens libre et scientifique, et que la nature destinait les barbares à l'esclavage.

Colebrooke ne nous a donné que des fragmens de ces doctrines. Malheureusement il ne dit rien dans ses esquisses (4) de la réfutation des autres systèmes, réfutation qui paraît être très serrée dans les doctrines de la philosophie védanta; seulement il les a mentionnés quelquefois dans son esquisse des doctrines hérétiques; et de ce que les réfutations forment une partie principale de la védanta, il pense que cette doctrine est postérieure aux autres systèmes de la philosophie indienne. Nous trouvons en fait que ces réfutations forment aussi la partie principale de ce qu'il y a de proprement philosophique dans ce que Colebrooke nous a communiqué de la doctrine védanta. Il ne nous présente du moins cette philosophie que comme une interprétation des Védas, et si nous pouvions tenir son exposition pour complète, nous serions en conséquence porté à penser avec lui que la philosophie védanta ne s'est formée que comme une apologétique de la théologie sortie des Védas contre les systèmes philosophiques. Nous trouvons donc qu'elle a du moins un caractère polémique, et que, sous le rapport scientifique de ses

(1 *C* II, p. 13.
(2) *Ib.*, p. 27, 28, 29, 33, 38.
(3) *Ib.*, p. 18.
(4) *Ib.*, p. 21.

doctrines, elle est bien au-dessous de la philosophie sankhya.

C'est en partant de ce point de vue que nous développerons ses propositions, puisque nous saisissons quelques points principaux de sa polémique contre les dissidens. La védanta est en opposition la plus tranchée avec les doctrines qui n'admettent que le sensible et le corporel. Elle combat l'opinion des Tcharvakas, qu'il n'y a qu'une source de connaissance, la perception qui est produite par l'impression d'une chose sur nos sens. Il faut reconnaître, il est vrai, que la preuve se rapporte toujours aussi à une perception sensible; mais les sectateurs de la védanta admettent, avec d'autres sectes de la philosophie indienne, outre la perception et la preuve, une troisième source de connaissance, la révélation ou tradition, qu'ils dérivent du souvenir d'une vie antérieure de l'âme. L'homme saint pourrait parvenir à un pareil souvenir; il manifeste alors sa sagesse par des mots qui auraient pour d'autres un air de sainteté. Des révélations de cette espèce sont contenues dans les Védas, qui sont éternels, de même que le langage n'est point d'invention humaine, mais de la nature éternelle (1). On conçoit que la védanta réduisit à ce souvenir, à ce rapport primitif des saints avec la raison surnaturelle de toutes choses, leur connaissance du surnaturel, à laquelle nous pouvons comparer la réminiscence de Platon. Mais cette opinion impliquait aussi la supposition que le principe de toutes choses n'est pas corporellement ou sensiblement percevable. La védanta cherchait à réfuter la supposition contraire par la raison que la matière est inerte de sa nature, qu'elle ne peut se mouvoir, qu'elle ne possède pas la faculté de se transformer d'elle-même (2). En sorte que si l'on accorde qu'il y a changement en elle, il faut reconnaître aussi par le fait même une force incor-

---

(1) *Colebr.*, I., p. 29; 445; II, p. 18.

(2) *Ib.*, I, p. 572. *Brute matter stirs not without impulse.* — — *Conversions are not spontaneous.*

porelle qui transforme la matière morte, et devient ainsi la raison de la vie et de la mort. Mais la supposition que les atomes doivent être ou essentiellement actifs ou essentiellement inertes, est opposée à la théorie atomique qui cherche à se soustraire à cette conséquence, telle que les djinistes et les bouddhistes l'exposaient ; mais s'ils étaient essentiellement actifs, l'activité, qui forme l'essence du monde muable, serait éternelle ; s'ils étaient inertes, la dissolution et la non-existence du monde n'aurait pas de fin. Des atomes ne peuvent donc pas être cause de la composition et de la dissolution du monde. Un simple agrégat d'atomes n'est pas un monde ; si donc un monde devait s'en former, il était nécessaire qu'il y eût une cause qui opérât entre eux un rapport, une liaison interne (1). Ainsi doit donc être reconnue l'existence d'une âme différente du corps. Le corps est, pour cette doctrine, quelque chose qui n'existe pas pour soi, mais seulement pour autre chose ; tandis que l'âme au contraire a une existence à elle propre ou pour elle-même. Les qualités du corps sont perçues par d'autres êtres, et existent pour eux ; elles ne peuvent pas se percevoir elles-mêmes ; les élémens ne peuvent pas se sentir ou avoir des sensations ; le corps organique n'est qu'un instrument de la perception, il n'a pas la faculté de se percevoir lui-même. Au contraire, ce qui appartient à l'âme, la pensée, le souvenir, a la perception de soi même. Les objets perçus doivent donc être distingués de la perception. L'âme ne doit donc pas non plus être considérée comme forme ou figure du corps ; la forme du corps persiste encore quelque temps après la mort, mais le sentiment et la conscience n'existent plus (2). Toutes ces

(1) *Colebr.*, I, p. 556, 557. Je ne m'attache naturellement qu'aux points essentiels et véritables de la polémique. Elle doit avoir aussi été dirigée sur ce sujet contre la vaisêchika ; mais elle n'est pas dirigée dans son point de vue spécial ; c'est pourquoi je n'en ai pas parlé dans le texte.

(2) *Ib.*, I, p. 569.

preuves reviennent essentiellement à l'opinion très répandue des Indiens, qu'il doit y avoir, outre ce dont on jouit, quelque être qui jouisse. La védanta est encore opposée à une autre opinion des bouddhistes, qui tient à la théorie atomique. On semble en effet avoir nié l'unité de la conscience personnelle en décomposant le temps en atomes de temps, de la même manière que l'on décomposait le corporel en atomes ayant étendue dans l'espace. Les sectateurs de la védanta cherchent au contraire à faire voir que l'âme n'a pas seulement une existence d'un clin d'œil, parce qu'elle est capable de mémoire et de souvenir, au moyen de quoi elle sait qu'elle est la même qui se rappelle aujourd'hui ce qu'elle a vu, et qui voyait hier (1).

La védanta attaque non seulement le matérialisme, mais aussi l'espèce d'idéalisme qui refuse aux objets extérieurs de notre connaissance sensible, réalité et vérité. L'existence de ces objets est démontrée par la perception, car ce qui est réellement perçu ne peut être conçu non existant. Ces choses extérieures ne sont pas un songe, une illusion, car nous savons bien discerner le songe de la vérité; quand nous veillons, nous nous apercevons de la nature illusoire du songe dont nous avons encore le souvenir (2).

La védanta semble donc incliner à l'opinion qui établit l'opposition entre la nature corporelle et l'âme. Cependant elle se déclare contre la manière dont la philosophie sankhya cherchait à saisir l'opposition entre l'âme et la nature. Ainsi qu'on l'a déjà remarqué, elle est opposée à l'opinion qui fait de la nature une force aveugle. Mais si elle pouvait aussi posséder la faculté de se transformer elle-même, elle ne serait cependant pas capable, dans son état d'aveuglement, de produire quelque chose avec plan et dessein. Mais ce monde qui demande à être expliqué fait voir qu'il a été formé avec dessein et réflexion. Il n'y

(1) *Colebr.*, I, p. 563.

(2) *Ib.*, I, p. 564.

a rien, d'après la sankhya, qui pût diriger la formation active de la matière; car, suivant elle, l'âme n'est qu'une étrangère dans le monde. Là où est l'effet, là doit être ou le dessein, ou l'enchaînement des choses entre lesquelles se passe l'action; mais la sankhya ne reconnaît rien de semblable (1). L'opposition entre le sujet et l'objet de la jouissance sur laquelle cette doctrine se fonde, ne suppose aucune différence de substance (2).

La pasoupata, doctrine de quelques sivaïtes, admet que le Dieu suprême, la cause du monde, régit la matière, aussi bien que les âmes qui animent des corps. La védanta rappelle au contraire que l'on expose par là Dieu à la passion et à l'injustice, puisqu'il dispenserait partialement le bien et le mal. Car Dieu serait cependant toujours l'auteur du monde. La supposition même d'une série infinie d'ouvrages ne peut affaiblir cette objection. La matière ne peut non plus être régie ni travaillée sans organe. Mais si l'Etre suprême avait des organes, il aurait une forme mortelle et ne serait pas Dieu, et serait exposé au plaisir et à la peine comme être fini. La toute-science et la toute-puissance de Dieu, ajoute-t-on, ne sont pas compatibles avec l'infinité de la matière et l'âme animant un corps (3).

Si l'on trouve ainsi la védanta en opposition avec toutes les autres doctrines des philosophes indiens, on voit bien comment il en résulte un fondement d'un point de vue particulier; mais ce serait accorder trop d'importance à cette polémique, que de croire que tout le système de la védanta repose là-dessus. La védanta ne paraît pas être exempte des difficultés qu'elle reproche aux autres systèmes. Nous trouvons aussi, dans les traditions qui sont en notre possession, un grand nombre de contradictions, qui résultent peut-être du mélange de diverses doctrines. Cependant, une opinion générale, qui peut avoir servi

(1) *Colebr.*, I, p. 572, 573.
(2) *Ib.*, II, 20.
(3) *Ib.*, I, p. 573.

de base à la védanta, ressort de ces contradictions même.

Si la védanta rejetait l'opposition entre le principe matériel et l'âme, c'est qu'elle voulait faire de la nécessité un principe de toutes choses dans le monde, et unir ainsi la cause effective et la cause matérielle. Si elle soutient contre la pasoupata que Dieu ne régit ni le monde, ni les corps, ni les âmes, elle pense qu'il est plutôt lui-même dans toutes les choses. Telle est l'idée dominante de la védanta, que Dieu, l'âme suprême, sens pur, raison pure, pensée pure, sachant tout et pouvant tout, est la source de toutes choses, quoique immuable, et qu'il est lui-même répandu dans toutes choses. Dieu est tout, et distinct de tout être individuel, précisément parce qu'il est le tout. Il est par cela même et ce qui est changé et ce qui change. Quand leurs adversaires leur objectent que l'effet et la cause doivent être des choses différentes, la védanta répond par une foule d'exemples qui sont au moins tirés du développement des choses vivantes. Les cheveux et les ongles croissent et sortent du corps animé auquel ils appartiennent, une nature inanimée se convertit en vers. De même que le lait, qui contient de la présure, se change en fromage, et l'eau en glace, ainsi Brahma prend différentes formes sans moyen extérieur ou sans organe. De même que l'araignée tire sa toile de son propre corps et l'y fait rentrer, ainsi Brahma crée le monde et le détruit (1). Tout ceci résulte de l'idée qu'un seul et même être vivant et conscient de lui-même produit tout changement dans le monde, et cependant reste le même dans la vicissitude de toutes les propriétés. C'est pourquoi la védanta ne veut voir aucune différence entre ce dont on jouit et l'être qui jouit; c'est pourquoi elle cherche aussi à réfuter l'observation de ses adversaires, que le contraire ne peut provenir du contraire, leur faisant voir qu'ils sont en contradiction avec ce principe, puisqu'ils

(1) *Colebr.*, II, p. 13, 20, 21, 26.

admettent que le sensible résulte de l'insensible, le grand du petit (1).

La védanta trouve, comme on le remarquera facilement, les principaux argumens en faveur de sa doctrine dans la supposition dont la philosophie indienne est en général empreinte, savoir que la diversité des phénomènes ne concerne point l'unité de l'essence. Ainsi l'âme n'est pas effleurée dans son essence, quoique les phénomènes les plus divers se passent en elle; ainsi la suprême intelligence ne subit aucun changement dans son être, en conséquence de celui des choses qui sortent de son sein. Sous ce rapport, l'idée de l'identité de l'être est si fermement établie, que c'en est fait par rapport à lui de tout changement qui peut se produire dans l'essence. C'est pourquoi l'on dit aussi de Dieu, quoiqu'il doive tout tirer de son sein et le convertir en toutes choses, qu'il est cependant sans figure et sans forme, inaccessible aux états cosmiques, impassible et immuable, pareil au pur cristal qui reçoit en apparence différentes couleurs, mais qui réellement reste toujours semblable à lui-même. Lumière, il est semblable à celle du soleil ou de la lune, qui paraît différente quoiqu'elle reste constamment la même, selon qu'elle éclaire des objets différens. L'esprit est comparable à l'espace pur dans lequel tout existe et tout change, sans qu'il en subisse la moindre altération. La différence entre ce qui percoit, la perception et ce qui est perçu, n'est pas sensible en lui; il est sans diversité; celui qui le regarde sans cesse comme divers meurt (2).

Cette opinion n'a rien de contradictoire avec le désaccord de l'ancienne védanta, comme l'appelle Colebrooke, avec la nouvelle, lorsque celle-ci ne présente tout ce qui arrive dans le monde que comme une apparence et une illusion

(1) *Colebr.*, 20.

(2) *Ib.*, 20, 23, 26; *Shankara Acharya the knowledge of spirit* (trad. de Taylor, Lond. 1812. 8) 8, 39, 41.

de la maja. Elle pouvait regarder tout ceci comme phénomène, et même comme fait et action de Dieu; mais elle voulait sans doute dire par-là que la diversité et la mutabilité de tous les phénomènes ou actes de Dieu n'apportent en lui aucune manière d'être, et n'expriment point aux autres la vérité de son essence. Chaque phénomène fait seulement connaître qu'il est, sans donner une idée de ce qu'il est. Ils se ressemblent tous à cet égard; ils sont tous, à ce titre qu'ils portent en eux la vérité de Brahma et qu'ils participent à son être. On pourrait cependant dire d'eux qu'ils ne sont pas, par la raison qu'ils ne sont point son essence, et ne l'expriment pas. De là, les mots célèbres : Tu es lui, ce mien esprit est Brahma; je suis lui. Il s'appelle en conséquence, tantôt l'éther, tantôt la lumière, tantôt l'œil de Brahma; il est grand et petit; mais tous les contraires qui apparaissent dans le monde sont aussi nés de Brahma; il n'est ni long ni court, ni gros ni petit, ni d'une manière ni d'une autre. Il fait partie de toutes les formes, pénètre tout, sans qu'il ait aucune forme, sans qu'il soit nulle part (1). Peut-être est-ce par cette raison aussi qu'ils disent que Brahma ne se change pas entièrement en les phénomènes cosmiques (2).

Il est donc facile de concevoir comment cette doctrine peut se représenter l'essence divine sous des formes très sensibles, tout en voulant qu'elle soit conçue indépendamment de ces formes. C'est en conséquence du mode de représentation sensible sous lequel la védanta conçoit l'activité créatrice de Dieu, qu'elle admet tout-à-fait arbitrairement que la quatrième partie de Dieu est seule descendue dans ce monde et que les trois autres parties ne quittent jamais le ciel (3). Les

(1) *Colebr.* II, p. 11 s.; p. 15, 26, 27. *Shank. Achar. knowl. of the spir.* 29 *not.*

(2) *Colebr.* II, p. 20.

(3) *Ib.*, 23.

sectateurs de cette doctrine conçoivent la création, ou plutôt l'émanation cosmique de Dieu, comme un acte de volonté toute-puissante, sans qu'il se soit proposé par là un dessein particulier (1). Cette émanation est éternelle et donne naissance à une infinité de mondes différens (2). Des degrés inférieurs de l'existence découlent des degrés supérieurs. L'éther est d'abord sorti du sein de la divinité; l'air s'est ensuite formé de l'éther, le feu de l'air, l'eau du feu, et la terre de l'eau. Les cinq élémens se résolvent ensuite les uns dans les autres en suivant un ordre inverse, et rentrent ainsi dans Brahma. Tout ce qui compose ce monde émané de Dieu, et qui n'est point l'un de ces cinq élémens, résulte de leur composition. Il faut mettre aussi au nombre de ces choses les enveloppes des âmes, enveloppes qui sont plus ou moins subtiles et dont une plus fine est entourée d'une plus grossière. L'enveloppe la plus intérieure est l'entendement, autour de l'entendement se déroule le sens interne, qui est lui-même entouré des organes du corps (3).

Mais l'âme n'est pas conçue par la védanta comme une émanation ou transformation de Brahma, mais bien comme une partie de lui-même. Elle est, par rapport au souverain seigneur de toutes choses, non comme le serviteur au maître, comme celui qui est dominé à celui qui domine, mais comme la partie au tout. Elle est l'étincelle d'un feu flamboyant, sans commencement et sans fin, comme Brahma. La naissance et la mort ne la concernent point; ce que nous appelons ainsi, par rapport à l'âme, ne signifie qu'un rapport de l'âme avec l'enveloppe corporelle qu'elle revêt un instant. Dans cette habitation, dans cette union avec le corps, elle souffre, tombe dans les ténèbres, et se trouve soumise à la vertu et au vice.

---

(1) *Colebr.*, II, p. 20, 21.
(2) *Ib.*, p. 21, 22.
(3) *Ib.*, p. 21, 22, 35.

Elle est donc passive, mais cependant pas purement passive, comme l'enseigne la sankhya; elle est aussi active, car elle est une partie de la force créatrice qui forme tout. Ainsi liée au corps, elle meurt plusieurs fois en passant de corps en corps. Telle est l'agitation constante et le malheur de l'âme. Quand le corps meurt, elle fait sa migration, revêtue d'une forme légère, et s'élève insensible jusqu'à la lune pour y recevoir sa récompense ou son châtiment. Elle est ensuite convertie de nouveau, au moyen des élémens, en plantes et en embryon animal; elle parcourt ainsi un cercle de métamorphoses, sans jamais arriver au repos, à moins de s'affranchir de la métempsycose par le moyen qu'indique la védanta (1).

Avant de faire connaître ce moyen, il est nécessaire de dire un mot de quelques questions accessoires. Si la migration à laquelle l'âme est assujettie par son union avec le corps est représentée comme un tourment et une peine, quoique dans les différens lots que le destin départit aux âmes, il y ait différens degrés de plaisirs et de peines, et que tous ces états doivent cependant dépendre de l'Etre suprême; on se demande alors pourquoi Dieu a mis cette différence dans les destinées, pourquoi il assujettit en général les âmes à la migration. La védanta répond à la première question, que Dieu ne peut être accusé d'insensibilité, sous prétexte que les choses sont en partie heureuses, en partie malheureuses; car toute âme reçoit son lot dans le monde nouveau d'après ses mérites, d'après la vie vertueuse ou vicieuse qu'elle a menée dans le monde qu'elle habitait antérieurement. Mais cette réponse n'est pas satisfaisante, quand on regarde la chose en général; aussi a-t-elle été rejetée comme insuffisante dans la polémique contre la pasoupata; car la vie dans le monde antérieur ne pouvait cependant conduire qu'au malheur et à la peine de l'âme. La première question revient donc à la

(1) *Colebr.*, II, p. 22, 23, 25.

seconde. La védanta semble néanmoins l'éluder plutôt que la résoudre en nous poussant à l'infini. En effet, si la série des mondes est infinie, alors la récompense et le châtiment des âmes est aussi infini (1). Mais cette réponse contient quelque chose de plus que ce qui est littéralement exprimé; si l'on en cherche le sens dans l'ensemble de la doctrine védanta, elle peut bien sembler propre à satisfaire à la question élevée sur la justice et la bonté de Dieu. Il suffit seulement de se rappeler que les migrations de l'âme ne sont autre chose que celles de Dieu même, auxquelles il s'assujettit plutôt que les âmes mêmes; mais aussi, que ces migrations, ces changemens ne sont rien en soi, ne sont que des illusions qui touchent aussi peu à l'essence des âmes qu'à celle de Dieu même. Car la védanta enseigne expressément que l'agir et le pâtir de l'âme ne touchent point son essence; qu'elle en est affectée sans qu'elle en subisse aucun changement réel. Quand l'âme revêt des organes, elle devient alors active; quand elle les dépose, elle entre alors en repos : la passion semble être réelle, mais il n'en est rien. La preuve, c'est que l'âme, dans un sommeil profond, ne pâtit ni n'agit; elle est alors en parfait repos; son essence n'est point non plus troublée; elle est alors dans Brahma (2). C'est ce qu'il faut d'autant moins oublier, que les faits qui sont attribués à l'âme, et qui sont la condition de son mérite et de son démérite, ne sont pas véritablement ses œuvres, mais seulement des actions de Dieu en elle ou plutôt dans son enveloppe. Quand, par ignorance, on attribue de l'entendement à l'âme, comme si ces deux choses n'étaient pas différentes, on commence à dire alors : Je suis, je sais, j'agis; mais Brahma seul fait tout cela en moi; je suis sans volonté et sans action; je n'éprouve même ni naissance ni accroissement, ni décadence ni mort, puisque je ne suis pas le sens

(1) *Colebr.*, 21, 22, 35, 39.

(2) *Ib.*, p. 21, 22, 25, 37; *Shank. Ack.* 7, 22.

intime; je n'éprouve ni plaisir ni peine. Les Védas m'ont appris que je suis une substance claire, transparente. Avec une pareille doctrine, observe Colebrooke, c'en est fait de la liberté; toute âme particulière rentre alors dans l'âme générale; Dieu fait tout dans les individus, sans cependant rien créer d'essentiel (1).

Cette doctrine, tout en rejetant ainsi l'activité ou l'agir de l'âme, n'insiste pas moins sur l'activité et l'action. Elle les regarde comme les moyens d'arriver au repos. C'est conséquent à la manière dont elle conçoit les choses de ce monde : d'une part, comme s'évanouissant tout-à-fait; d'autre part, comme étant réelles et vraies, en tant qu'elles participent à l'existence de l'Etre suprême. Cette doctrine revient donc sur ce point à la première mimansa. Les actions qu'elle recommande sont les pratiques pieuses que prescrivent les Védas, les devoirs religieux qui sont imposés aux différentes castes (2). Mais ce moyen n'est cependant regardé par la védanta que comme une préparation, comme un moyen de moyen, si je puis m'exprimer ainsi, c'est-à-dire comme un moyen qui n'a pour effet qu'une félicité bornée. Il y a donc plusieurs degrés d'affranchissement dont cette école de théologie philosophique semble s'être fait beaucoup d'idées fantastiques. L'un de ces degrés est représenté comme l'effet d'une force surhumaine, d'un pouvoir magique (3). On croit aussi que celui qui honore Brahma sous une forme particulière, et non comme Dieu suprême, reçoit sa récompense particulière de ce qu'il a honoré. L'âme est représentée, d'une manière très sensible, comme s'élevant insensiblement de la région terrestre aux sphères supérieures, à l'aide d'une force divine qui la domine (4). On

(1) *Colebr.*, II, p. 35, 39; *Shank. Acq.* 24, 31, 32, 34.

(2) *Colebr.*. II, p. 27.

(3) *Ib.*, p. 33, 38.

(4) *Ib.*, p. 25, 31, 32, 38.

admet aussi une union imparfaite du yôghî avec Dieu; union qui doit consister dans l'affranchissement de la métempsycose en cette calpa, c'est-à-dire en ce monde, tandis que l'yôghî y est encore soumis dans d'autres calpas (1). L'âme y demeure toujours enveloppée d'un corps léger (2). On pense bien que sur des choses que l'imagination peut se représenter de tant de manières, il peut y avoir des opinions fort différentes (3).

Cependant, comme on l'a dit, le moyen d'agir conformément au devoir, dont fait partie une réflexion profonde, particulièrement lorsqu'on est assis, n'est qu'un moyen d'un autre moyen; il doit conduire à la science, il doit préparer l'âme à la connaissance divine (4). Mais cette connaissance est l'unique moyen par lequel on puisse atteindre l'entier affranchissement qui conduit à une félicité parfaite. Cette science est le seul instrument qui puisse briser le lien de la passion; le bonheur ne peut être atteint sans elle (5). Elle est représentée comme la connaissance immédiate, comme la vue de Brahma, par laquelle il aperçoit clairement qu'il est un avec ce qui découle de lui et avec tout ce qui participe à son essence (6). Brahma n'est pas connu par perception; il n'est aperçu qu'en esprit. L'âme doit revenir sur elle-même et se dépouiller de l'ignorance où elle est de son essence, pour que l'esprit brille de tout son éclat dans l'être simple; elle se reconnaît alors comme le Brahma sans tache, alors elle est unie à Dieu, la science même doit alors disparaître, puisqu'elle ne fait qu'un avec l'âme. L'âme, sem-

---

(1) *Colebr.*, II, 34.

(2) *Ib.*, 30, 33.

(3) Les extraits de Colebrooke signalent en plusieurs endroits une différence de doctrine sur ce point; mais cette opposition n'y est pas toujours rendue d'une manière assez tranchée.

(4) *Ib.*, 27, 28.

(5) *Ib.*, 33, 38; *Shank. Ach.* 2.

(6) *Ib.*, II, p. 38.

blable à un fleuve qui se jette dans la mer, l'âme se précipite dans Dieu et s'y perd (1). Mais dès que la science est atteinte, les péchés passés sont effacés, et les fautes à venir rendues impossibles. De même que l'eau ne mouille point la feuille du lotus, de même le péché ne souille point celui qui connaît Dieu; le nœud du cœur est brisé; tous les doutes sont dissipés, et tous les travaux passés. Il n'y a plus ni vertu ni vice. L'un et l'autre sont enchaînés, et peu importe que la chaîne soit d'or ou de fer, l'éternelle liberté ne les permet plus (2).

Cette doctrine de l'intuition de Dieu se rattache évidemment à l'expérience des états extatiques dans lesquels le religieux indien cherche à se placer; mais d'un autre côté, elle s'en rapporte aussi à l'état d'un profond sommeil dans lequel l'âme n'éprouve cependant nulle agitation des événemens de la vie (3). Elle présente donc sous un jour fantastique ce qui s'éprouve quelquefois, ce qu'on éprouve même chaque jour. Mais il devait cependant en résulter plusieurs restrictions à cette intuition absolue, à cette identification absolue avec Dieu. Quand l'âme de l'homme qui dort sans rêver est en Brahma, elle n'éprouve à la vérité aucune sensation, mais elle ne perd cependant pas la capacité de sentir; et si elle ne sent pas, c'est seulement parce que les objets de la sensation ne sont plus en rapport avec elle (4). De là vient qu'on a dit aussi que l'âme de celui qui dort n'est pas absolument unie à Dieu comme une goutte d'eau s'unit avec la mer, mais qu'elle reste distincte, et par cette raison revient à sa vie, sans avoir subi de changement (5). On voit donc là dominer l'idée que l'âme est bien alors en Dieu, mais qu'elle est

---

(1) *Colebr.*, II, 26, 27, 30; *Shank. Ach.* 4, 5, 16, 30, 36, 37.

(2) *Ib.*, II, p. 28.

(3) *Ib.*, p. 11, 25.

(4) *Ib.*, p. 22.

(5) *Ib.*, p. 33, 37.

cependant revêtue encore d'une forme corporelle légère. Un parfait affranchissement de la non-différence personnelle de l'âme avec Dieu est regardé comme inaccessible en cette vie. Le sage même qui a atteint la science de la védanta, ne passe entièrement en Dieu qu'après sa mort (1). Alors il est doué de la capacité de jouir à son plus haut degré; alors il est pensée pure et raison jouissante, et ne se distingue de Dieu qu'en ce qu'il n'a pas le pouvoir de créer (2). On reconnaît donc bien que la védanta, lorsqu'elle cherchait à appuyer sa doctrine de l'intuition de Dieu par des comparaisons avec l'existence actuelle de l'âme, ne prétendait faire connaître que d'une manière approximative ce degré suprême de la vie de l'âme. L'intuition parfaite du parfait n'est pas précisément de cette vie; elle est réservée pour une autre.

Nous trouvons aussi des résultats analogues par rapport à l'agir. Si, pour celui qui contemple Dieu, tout fait passé bon et mauvais doit avoir eu lieu, il s'ensuit qu'il saura que tout ce qu'il semble faire n'est cependant pas son œuvre, mais seulement l'effet des principes qui forment en lui son corps et sa conscience, et en définitive l'œuvre de Brahma. Mais si cette conscience s'est produite dans le sage, comment la migration de l'âme doit-elle être par là rendue impossible? Elle tient toujours aux métamorphoses que les principes, une fois mis en mouvement, produisent dans son corps et dans ses enveloppes; elle ne peut être regardée comme quelque chose de parfaitement distinct du monde. D'où il paraîtrait que la védanta, comme la philosophie sankhya et la philosophie yoga, nous enseigne par la connaissance de Dieu, autant que cette connaissance peut être atteinte en ce monde, qu'il n'y a d'anéanti, en fait de vices et de vertus, que ceux et

(1) *Colebr.*, II, p. 33.

(2) *Ib.*, p. 33, 34. Le dernier point n'est pas assez mis en lumière; les opinions peuvent aussi avoir été partagées là-dessus;

celles qui n'auraient pas encore commencé leur effet ou qui auraient cessé de le produire; mais que pour les vices et les vertus qui seraient réalisés, il n'y aurait pas d'anéantissement : leur effet dure nécessairement, comme la flèche dans son vol, jusqu'à ce qu'il ait épuisé l'activité qui les animait (1).

Cette espèce de connaissance n'est donc pas encore une fin, un accomplissement, mais un progrès. La fin n'est en général pas accessible dans cet enchaînement de causes où nous nous trouvons encore comme enlacés. Les partisans de la védanta confessent, il est vrai, que le connaître vaut mieux que l'agir ; mais l'agir est préférable au non-agir, quand une fois l'on s'est affranchi des entraves de l'action, du désir et de la crainte. Nous devons nous laisser pénétrer par les actions sans mouvement de la part de notre âme, parce que ce n'est pas nous qui agissons ; nous devons laisser agir Dieu, qui se sert de nous comme d'instrumens, jusqu'à ce qu'il daigne nous identifier à lui de nouveau (2).

Telles sont les traditions que nous avons sur la philosophie des Indiens. Nous ne trouvons rien de semblable chez quelque autre peuple que ce soit de l'Orient, jusqu'au VIIIe siècle de notre ère, époque à laquelle les Arabes commencèrent à prendre des Grecs leur culture scientifique. Ce qui, chez les Perses, semble révéler des traces d'une réflexion philosophique, est tout-à-fait informe et ne saurait être pris en considération. Les travaux les plus récens paraissent m'autoriser à admettre que la cabale des juifs est l'œuvre d'un âge bien antérieur (3), tout en faisant abstraction de sa forme scientifique, qui est très inférieure à celle de la philosophie indienne.

---

(1) *Colebr.*, II, p. 29.

(2) *Taylor* l. l. p. 115.

(3) V. particulièrement Hartmann, Gaz. litt. de Leipz. 1834, n. 63 et 64; Iost, Histoire des Israëlites, III vol., p. 195 s.; Zunz, Du culte des Juifs, p. 162 s., 402 s.

Si maintenant nous jetons un coup d'œil sur l'ensemble de la philosophie indienne, en nous demandant de quelle manière elle a pu en général avoir accès dans l'histoire de notre science, nous trouverons sans aucun doute que les peuples de civilisation grecque n'en avaient qu'une connaissance très indéterminée et très imparfaite. On ne peut pas admettre de tous les systèmes qu'ils ont exercé une influence sur la philosophie grecque. Comment la logique imparfaite de la nyaya aurait-elle pu faire impression chez les Grecs, où cette science avait pris un développement bien supérieur? Nous ne sommes pas non plus porté à croire que la sankhya et la vaisêchika aient exercé quelque influence immédiate sur la philosophie grecque. Il n'y a de vraisemblance en faveur de cette influence que par rapport à l'yoga et à la védanta, puisque nous retrouvons également chez les Grecs postérieurs des points importans de ces doctrines, sans que nous puissions trouver chez eux des raisons scientifiques ou des traditions grecques auxquelles on puisse les rattacher comme à leur source. Telle est surtout la doctrine de l'émanation suivant des degrés descendans déterminés de l'existence, sans qu'il y ait là une activité, un dessein rationnel, ou quelque autre mouvement du Dieu rationnel; car un trait caractéristique de ce point de vue nouveau, c'est que tous les développemens ou écoulemens ne doivent pas affecter l'essence absolument simple de l'être qui se développe. Telle est encore la doctrine de l'opposition entre l'âme et la nature corporelle, deux choses qui sont à la vérité conçues comme émanant de Dieu, mais d'une manière toute différente, puisque la nature ne participe pas de l'essence divine, mais n'est considérée que comme un phénomène dépourvu d'essence, tandis que l'âme est regardée comme une partie, ou du moins comme une émanation essentielle de Dieu, qui doit être à la vérité dans un certain rapport avec les développemens non essentiels et passagers du corporel, mais cependant n'être affecté en aucune manière dans sa vérité. Telle est enfin la doctrine de l'intuition

CHAPITRE VI.

PHILON LE JUIF.

Nous avons dit précédemment que l'inclination des Orientaux à s'enrichir de la philosophie grecque était déjà ancienne, mais que ce n'est que dans les écrits du juif Philon qu'on la trouve si sensible qu'on peut reconnaître à des caractères certains l'espèce de civilisation qui l'avait produite (1). Philon vécut à Alexandrie, et sortait d'une famille juive considérée, vraisemblablement d'une famille sacerdotale (2). Il eut une influence politique dans les affaires de sa nation, et il était déjà vieux, qu'il fut envoyé auprès de l'empereur C. Caligula pour défendre les intérêts de ses concitoyens (3).

On reconnaît presque à chaque pas, dans ses ouvrages, l'alliance de la philosophie grecque avec la doctrine religieuse des Juifs et les idées orientales sur la vie et la science. Il était très fidèle, dans toutes ses expressions, à la philosophie platonique, et nous la retrouvons partout comme un trait fondamental de ses doctrines. Il fait aussi

(1) Gfroerer a traité récemment, d'une manière détaillée, de Philon et d'autres hommes semblables parmi les Juifs, dans son ouvrage intitulé : *Philon et la théosophie alexandrine*, etc., *Stuttg.* 1831. 2 v. J'ai consulté cet ouvrage, mais avec une circonspection commandée à plusieurs égards. V. Daehne, quelques observations sur les ouvrages du juif Philon, dans les Études et Critiques théologiques. Année 1833, p. 984 s.

(2) *Philo de legat. ad Caj.* 22, p. 567 *Mang.*; *Joseph. ant.* XVIII, 8; *Euseb. hist. eccl.* II, 4; *Phot. cod.* 105.

(3) Il semble faire allusion à une affaire antérieure de cette nature, *de somn.* II, 18, p. 675. V. touchant son ambassade à Rome, *de leg. ad Caj.* 28, p. 572; 44, p. 597 s.; *Joseph. ant.* XVIII, 8 *in.* Cette ambassade tombe en l'année 40 après J.-C.

usage des symboles numériques des pythagoriciens, usage qui suppose que la doctrine pythagorique, dans le cercle de son développement, avait déjà considérablement repris sa terminologie. Il ne tira pas moins de parti des opinions et des idées des écoles péripatétique et stoïque, quoiqu'il soit formellement opposé en quelques points à la première (1), et qu'il ne fût pas bien difficile de faire voir que le cercle de ses idées scientifiques est plutôt encore emprunté de l'école stoïque que de Platon (2). Il mêlait donc ces doctrines philosophiques sans distinguer les unes des autres : il suivait moins en cela un procédé éclectique qu'un procédé alternatif; il croyait pouvoir en user ainsi à son gré, parce qu'il ignorait complétement la différence des points de vue d'où procèdent ces systèmes. Mais il ne se borne pas à mêler les différentes doctrines des Grecs, il trouve aussi les autres peuples, particulièrement les Orientaux, en possession de la vérité. L'Hellade devait participer au souverain bien, comme le pays des Barbares (3); des mages et des gymnosophistes sont mis au nombre des sages (4), et, de tous les sages, nul n'est placé plus haut que les prêtres de Jérusalem, qui

(1) Il combat particulièrement la doctrine de l'éternité du monde.

(2) Je n'en rapporte qu'un petit nombre de preuves prises parmi une infinité d'autres qu'on rencontre presque à chaque page de ses écrits. *Quod omnis prob. lib.* 22 *fin.*, où le principe de Zénon : vivre conformément à la nature, est appelé un oracle pythien, *ib.*, 8, p. 454, il regarde un autre principe moral de Zénon comme emprunté à la législation juive; il appelle ordinairement la matière οὐσία; elle est inerte de sa nature, *de vit. contempl.* I, p. 472; l'idée du λόγος σπερματικός, la distinction entre le τέλειος et le προκόπτων, entre ψυχὴ et φύσις, le rapport de l'ἡγεμονικὸν aux autres parties de l'âme, etc. *De mundi creat.* 13, p. 9; 40, p. 28; 61, p. 41; *quod Deus immut.* 9, p. 278; *alleg. leg.* III, 47, p. 114.

(3) *Quod omnis prob. lib.* 11, p. 456; *de vita cont.* 3, p. 474.

(4) *Quod omnis prob. lib.* 11, p. 456; 14, p. 459 s.

président au culte le plus digne (1). En général, la philosophie des Grecs, et même toute leur civilisation, lui semble dérivée de la législation et de la doctrine mosaïque, opinion qui était déjà répandue avant lui dans sa nation (2). Telle est la supériorité qu'il reconnaît à sa religion, et l'attachement qu'il avait pour son pays. Il pouvait d'autant plus facilement concilier l'une et l'autre avec son amour pour la philosophie grecque, qu'il interprétait symboliquement ou allégoriquement les Saintes Écritures afin d'y trouver, à côté du sens littéral qu'il ne rejetait pas complétement, les pensées plus profondes de la philosophie (3). On voit donc bien par là que s'il songe particulièrement à sa nation en agissant de la sorte, ce n'est là qu'un reste de ses préjugés héréditaires; car évidemment son opinion tend à reconnaître que tous les peuples participent également à la sagesse. Il se prononce de la manière la plus positive pour le sentiment cosmopolitique qui se développe d'ordinaire chez des peuples dispersés et opprimés, privés d'une organisation civile (4).

Quoiqu'on trouve ainsi mêlées chez lui différentes sortes d'élémens de civilisation, il n'est cependant point porté à mettre également à profit pour ses vues toute doctrine qui promet civilisation et philosophie. Il se prononce au

(1) *De vita cont.* 10, p. 484.

(2) *Quod omnis prob. lib.* 8, p. 454; *de judice*, 2, p. 345. Moïse est en général regardé comme l'initiateur à la véritable philosophie. *De conf. ling.* 20, p. 419.

(3) *De conf. ling.* 37, p. 433 s.

(4) *De mundi creat.* 1, p. 1. Τοῦ νομίμου ἀνδρὸς εὐθὺς ὄντος κοσμοπολίτου, *Ib.*, 49, p. 34. On trouve des expressions semblables dans d'autres ouvrages. Je rapporte aussi à sa tendance cosmopolitique sa prédilection pour le gouvernement démocratique, qui fait disparaître toute distinction, et son opinion contraire au préjugé des anciens peuples, qui regardaient l'esclavage comme de droit naturel. *Quod Deus immut.* 36 *fin.* p. 298; *quod omnis prob. lib.* 12, p. 457.

contraire contre toute doctrine favorable aux jouissances corporelles ; il se déclare aussi contre le panthéisme matérialiste ou contre l'adoration du monde sensible ou de l'âme du monde, considérée comme Dieu, ainsi que contre les prédictions astrologiques qui accompagnent naturellement ce panthéisme, deux choses qu'il comprend sous le nom de philosophie chaldaïque (1).

Si maintenant nous voulons examiner le mélange de ses doctrines, nous avons à distinguer surtout ce qui lui venait de la philosophie grecque, et ce qui découlait de son esprit et de son éducation orientale. Le rapport de ces deux élémens de sa philosophie se détermine, en général, par la considération que la diversité de ses représentations et de ses idées est empruntée à la science grecque, mais que néanmoins le point central de ses doctrines, qui nous donne l'intelligence des déterminations particulières, s'est essentiellement formé de l'esprit oriental. Nous avons déjà fait remarquer précédemment le préjugé qu'il nourrissait pour la religion de son pays. Nous trouvons donc déjà dans Philon l'opinion que nous avons représentée précédemment comme très généralement répandue, savoir, que la sagesse d'alors n'était que très peu de chose en comparaison de la sagesse antique. Elle lui semble souillée d'un grand nombre d'arts sophistiques (2). Il se donne pour tâche d'expliquer les antiques enseignemens sacrés; mais il ne peut se dissimuler en cela que celui qui raconte ce qu'il aperçoit doit avoir beaucoup plus de créance que celui qui entend et apprend d'un autre ce qui a été vu (3). Il est donc conduit au point de vue oriental des choses, auquel il pensait cependant pouvoir

(1) *De migr. Abr.* 32 s., p. 464. Quelquefois cependant il ne prend pas assez garde de ne pas confondre Dieu avec l'âme du monde. *Leg. alleg.* I, 29, p. 62.

(2) *De poster. Caïni,* 30, p. 244; *quod omnis prob. lib.* 11, p. 456.

(3) *De conf. ling.* 28, p. 427; *de migr. Abr.* 9, p. 443.

donner la forme scientifique grecque, non seulement à titre d'ornemens, mais aussi comme un moyen de parvenir à une connaissance supérieure ou plus profonde, et sur la nécessité plus ou moins grande duquel on pouvait disputer. Il est naturel qu'il se joigne à cela un certain mépris, quoique sans raison approfondie, pour la philosophie grecque. C'est ce qui ressort très visiblement de l'éloge qu'il fait des esséniens, les véritables modèles de l'antique pureté de mœurs des Juifs. Car d'après le portrait qu'il en fait, ils s'affranchissent de tout ce soin inutile que les Hellènes prenaient des mots (1); ils laissent aux verbiageurs la logique, qui n'est pas nécessaire à la possession de la vertu; ils ne se soucient pas non plus de la physique, qui dépasse l'intelligence humaine, excepté toutefois en tant qu'elle tient à la connaissance de Dieu et à la création du monde; ils ne cultivent que la morale, en se guidant sur les lois du pays, et l'enseignent par des symboles (2). De ce point de vue sortent çà et là des appréciations morales peu favorables des sciences encycliques, des parties de la philosophie, de la philosophie ou de la science humaine tout entière. Il considère la sagesse humaine comme ayant pour objet la connaissance de l'univers. Mais cette connaissance, d'un côté dépasse nos forces (3), et d'un autre ne peut nous faire voir Dieu que dans ses ombres (4). L'univers pût-il s'exprimer en un seul mot, ne rendrait cependant pas la vérité, mais seulement la majesté des forces ou puissances qui le servent (5). Il nous explique

---

(1) *Quod omnis prob. lib.* 13, p. 459. Δίχα περιεργείας ἑλληνικῶν ὀνομάτων.

(2) *Ib.*, 12, p. 458. Comp. *de carit.* 2, *fin.* p. 386.

(3) *Quod omnis prob. lib.* 12 p. 458.

(4) *Alleg. leg.* III, 32, p. 107. Εἶθ' οἱ δοκοῦντες ἄριστα φιλοσοφεῖν ἔφασαν, ὅτι ἀπὸ τοῦ κόσμου καὶ τῶν μερῶν αὐτοῦ καὶ τῶν ἐνυπαρχουσῶν τούτοις δυνάμεων ἀντίληψιν ἐποιησάμεθα τοῦ αἰτίου. — — — Οἱ δὴ οὕτως ἐπιλογιζόμενοι διὰ σκιᾶς τὸν Θεὸν καταλαμβάνουσι διὰ τῶν ἔργων τὸν τεχνίτην κατανοῦντες.

(5) *De legat. ad Caj.* 1, p. 546.

longuement, à la manière de l'école académique ou sceptique, combien peu nous devons nous fier à nos représentations sensibles et à nos pensées intellectuelles: comment les sens nous trompent; comment les sectes ne peuvent s'entendre sur les principes; comment nous manquons d'un signe certain de la vérité; comment le mieux qu'on ait à faire est par conséquent de retenir son jugement, la précipitation seule pouvant nous faire embrasser telle ou telle opinion (1). C'est pour lui un principe en général, que la connaissance de l'externe, d'un côté, dépasse nos forces, de l'autre, est de peu de valeur; ce qui fait qu'il estime assez peu la physique, comme on l'a déjà remarqué, en tant qu'elle n'est point étroitement unie à la connaissance de Dieu. Il veut conduire l'homme à se connaître lui-même, à se pénétrer, et à s'occuper sur la terre des objets les plus dignes, de son âme même (2). Mais combien nous en sommes peu capables! Car notre raison peut à la vérité connaître autre chose qu'elle, mais pas elle-même; semblable à l'œil, qui voit les objets, mais qui ne se voit pas lui-même. Personne ne peut dire ce qu'est l'âme, si c'est du sang, ou de l'air, ou du feu, pas même si elle est corporelle ou incorporelle. Comment donc quelqu'un pourrait-il se flatter de connaître la nature de l'âme du Tout (3)? Il s'approprie par conséquent la pensée de Socrate, que le terme de toute science est de se convaincre que l'on ne sait rien; car il n'y a qu'un seul

---

(1) *De ebriet.* 41-49, p. 352 s.; *de conf. ling.* 25, p. 423 s.

(2) *De migr. Abr.* 38, p. 465; 35, p. 466.

(3) *Leg. all.* I, 29 p. 62. Ὁ νοῦς ὁ ἐν ἑκάστῳ ἡμῶν τὰ μὲν ἄλλα δύναται καταλαβεῖν, ἑαυτὸν δὲ γνωρίσαι ἀδυνάτως ἔχει. Ὥσπερ γὰρ ὁ ὀφθαλμὸς τὰ μὲν ἄλλα ὁρᾷ, ἑαυτὸν δὲ οὐχ ὁρᾷ, οὕτω καὶ ὁ νοῦς τὰ μὲν ἄλλα νοεῖ, ἑαυτὸν δὲ οὐ καταλαμβάνει· εἰπάτω γὰρ, τίς τέ ἐστί καὶ ποταπός, πνεῦμα ἢ αἷμα ἢ πῦρ ἢ ἀὴρ ἢ τί ἕτερον σῶμα· ἢ τοσοῦτόν γε, ἢ ὅτι σῶμά ἐστιν ἢ πάλιν ἀσώματον. Εἶτα οὐκ εὐήθεις οἱ περὶ Θεοῦ σκεπτόμενοι οὐσίας; οἱ γὰρ τῆς ἰδίας ψυχῆς τὴν οὐσίαν οὐκ ἴσασι, πῶς ἂν περὶ τῆς τῶν ὅλων ψυχῆς ἀκριβώσαιεν; *De creat. mund.* 23, p. 16.

sage, Dieu (1); ou bien il suit les nouveaux académiciens, lorsqu'il pense que Dieu seul peut connaître le véritable principe, mais que le principe vraisemblable, qu'on trouve par conjecture apparente, se laisse seul découvrir à l'homme (2).

Moins donc il accordait ou se fiait à la science humaine, plus au contraire, puisqu'il ne songeait point à se reposer dans le doute, il devait s'appliquer à une source supérieure de la connaissance. Dieu seul garantit la connaissance de la vérité; elle est un don de sa divine munificence (3). Il dépeint en général la manière dont nous sommes unis à cette source supérieure de la connaissance, comme une excitation religieuse de l'âme, et il considère les enseignemens qu'elle reçoit, par exemple les interprétations de l'Ecriture-Sainte, quand elles prennent un élan supérieur, comme des mystères qui ne peuvent être communiqués qu'aux initiés (4). On trouve dans Philon différentes expressions sur ces excitations religieuses; quelquefois il représente comme nécessaire pour participer à ce don de Dieu, une inten-

---

(1) *De mig. Ab.* 24, p. 457. Τὸ γὰρ μηδὲν οἴεσθαι εἰδέναι πέρας ἐπιστήμης ἑνὸς ὄντος μόνου σοφοῦ τοῦ καὶ μόνου Θεοῦ.

(2) *De creat. mund.* 24, p. 16 *fin.*

(3) *De conf. ling.* 25, p. 424. Καὶ μὴν σφαλλομένων τε τῶν καθ' ἡμᾶς αὐτοὺς περί τε νοῦν καὶ αἴσθησιν κριτηρίων ἀνάγκη τὸ ἀκόλουθον ὁμολογεῖν, ὅτι ὁ Θεὸς τῷ μὲν τὰς ἐννοίας, τῇ δὲ τὰς ἀντιλήψεις ἐπομβρεῖ, καὶ ἔστιν οὐ τῶν καθ' ἡμᾶς μερῶν χάρις τὰ γινόμενα, ἀλλὰ τοῦ δι' ὃν καὶ ἡμεῖς γεγόναμεν, δωρεαὶ πᾶσαι.

(4) *De Cherub.* 14 *in.* p. 147; *leg. alleg.* III, 33, p. 107; *de decal.* 10, p. 187. Philon rejette au contraire les mystères païens comme étrangers à la loi de Moïse, et il pense que tout bien peut être communiqué aux bons. *De vict. offer.* 12, p. 260. On voit qu'il ne veut de mystères que ceux qui ne doivent rester secrets qu'à ceux qui ne travaillent point par eux-mêmes à se rendre dignes de les connaître. *Quod omnis prob. lib.* 2, p. 447. Mais pourquoi cependant conseille-t-il alors (*de Cherub.* l. l.) à ses mystes de ne rien révéler? Ce n'est là qu'une de ces formes oratoires qui sont familières à Philon.

tion et une direction d'esprit tout à fait générales ; d'autres fois, au contraire, il suppose à cet effet une direction plus particulière et non habituelle de nos dispositions. Dans le premier cas, il indique la piété et la foi comme le moyen de parvenir à la connaissance du divin (1) ; dans le second cas, il représente, à la manière des Grecs, un enthousiasme de corybante comme ce qui peut nous donner l'intuition du monde des idées, des prototypes divins (2). Seulement il ne faut pas croire que ce soit là véritablement la pensée des anciens philosophes grecs, qui considéraient, à la vérité, cette espèce de manie comme une inspiration divine, mais qui ne songeaient cependant pas pour cela à l'élever au-dessus de la réserve prudente de la science, au-dessus de la connaissance acquise par la réflexion scientifique. Aussi Philon n'entend-il pas par cet enthousiasme une sorte de mouvement impétueux de l'âme, mais bien un repos et une satisfaction de l'âme dans la jouissance des biens par excellence, des dons de Dieu. Car il dépeint l'état de l'inspiration divine comme l'exemption de toute inquiétude, de tout travail et même de tout acte de vertu. Le bien arrive alors de lui-même ; tout vient abondamment, sans art, et par les soins de la nature seule. L'âme, dans son ravissement divin, doit être délivrée de toute perception externe et se replier sur elle-même. C'est ainsi qu'il représente l'inspiration dans le sommeil comme un retour de l'âme sur elle-même, de même que l'inspiration dans la veille, lorsque l'âme, tout entière aux questions philosophiques, oublie tout ce qui concerne son habitation dans le corps (3). Mais alors la raison doit être affranchie de sa détermination, libre des mouvemens ou des actes de sa propre énergie.

---

(1) *De migr. Abr.* 24, p. 456. Τίς οὖν ἡ κόλλα (*sc.* πρὸς τὸν Θεόν); τίς; εὐσέβεια δήπου καὶ πίστις· ἁρμόζουσι γὰρ καὶ ἑνοῦσιν αἱ ἀρεταὶ ἀφθάρτῳ φύσει διάνοιαν. Il considère aussi ailleurs la piété seulement comme moyen d'enthousiasme. *De monarch.* I, 9, p. 221 s.

(2) *De creat. mund.* 23, p. 16; *de vita cont.* 2, p. 473.

(3) *De migr. Abr.* 34, p. 466.

Tout ce que l'âme produit d'elle-même est le plus souvent vicieux; ce qui est au contraire l'œuvre de Dieu est accompli et parfait. Ce qui lui est arrivé à lui-même mille fois, il le racontera sans être retenu par une mauvaise honte. Lorsqu'il se met à son travail plein de pensées philosophiques, avec la conscience mûre de son projet, il trouve son entendement vide, et se trouve obligé de quitter son ouvrage sans avoir rien fait. Mais quelquefois aussi, lorsqu'il se met au travail sans trop savoir ce qu'il doit faire, il est tout à coup rempli d'idées, les pensées lui venant d'en haut, et il est si transporté par l'inspiration, qu'il oublie tout ce qui est extérieur, le lieu où il est, ce qui est présent devant lui, lui-même, ce qui a été dit et écrit (1). Une chose qui est particulièrement à remarquer ici, c'est qu'il présentait expressément cette inspiration comme un état passif de l'âme, comme une suppression de la liberté; qu'il ne se regardait alors que comme un instrument entre les mains de Dieu, et qu'il estimait l'extase comme un état où la raison est affranchie non seulement de la conscience, mais encore de ses propres mouvemens (2). Bien entendu qu'un pareil état d'inspiration

---

(1) *De Cherub.* 9, *in.* p. 143; *de migr. Abr.* 7, p. 441. Τότε μελέται μὲν καὶ πόνοι ἡσυχάζουσιν, ἀναδίδοται δὲ ἄνευ τέχνης, φύσεως προμηθείᾳ πάντα ἀθρόα, πᾶσιν ὠφέλιμα. Καλεῖται δὲ ἡ φορὰ τῶν αὐτοματιζομένων ἀγαθῶν ἄφεσις, ἐπειδήπερ ὁ νοῦς ἀφίεται τῶν κατὰ τὰς ἰδίας ἐπιβολὰς ἐνεργειῶν καὶ ὥσπερ τῶν ἑκουσίων ἠλευθέρωται διὰ τὴν πληθὺν τῶν ὑομένων καὶ ἀδιαστάτως ἐπομβρούντων. — ——Τὸ ἔμαυτοῦ πάθος, ὑπὸ μυριάκις παθὼν οἶδα, διηγούμενος οὐκ αἰσχύνομαι. βουληθεὶς ἔστιν ὅτε παρὰ τὴν συνήθη τῶν κατὰ φιλοσοφίαν δογμάτων γραφὴν ἐλθεῖν καὶ ἃ χρὴ συνθεῖναι ἀκριβῶς ἰδὼν ἄγονον καὶ στεῖραν εὑρὼν τὴν διάνοιαν ἄπρακτος ἀπηλλάγην.— — Ἔστι δὲ ὅτε κενὸς ἐλθὼν πλήρης ἐξαίφνης ἐγενόμην, ἐπινιφομένων αἱ σπειρομένων ἄνωθεν ἀφανῶς τῶν ἐνθυμημάτων, ὡς ὑπὸ κατοχῆς ἐνθέου κορυβαντιᾶν καὶ πάντως ἀγνοεῖν τὸν τόπον, τοὺς παρόντας, ἐμαυτὸν, τὰ λεγόμενα, τὰ γραφόμενα.

(2) *Quis rer. div. hær.* 53, p. 511. Ἕως μὲν οὖν ἔτι περιλάμπει καὶ περιπολεῖ ἡμῶν ὁ νοῦς, μεσημβρινὸν οἷα φέγγος εἰς πᾶσαν τὴν ψυχὴν,

ne peut être le partage de chacun. Quoique la grâce divine soit toute-puissante, il était cependant naturel d'admettre un ordre de l'économie divine par laquelle seule on peut parvenir à la plus grande de ses faveurs (1). Aussi Philon parle-t-il, comme nous l'avons vu précédemment, d'une sagesse plus profonde que les inspirés de Dieu ont reçue en partage, comme d'un mystère qui ne peut être révélé à tous.

Cet élément mystique de ses opinions fait donc pencher Philon du côté de ceux chez lesquels l'esprit oriental prédominait. Quoique la doctrine de l'inspiration divine qui fait percevoir le divin pût se rattacher à quelques expressions et à quelques tournures mystiques de Platon, cependant il faut reconnaître que toute la manière de voir de Philon sur ce point diffère de celle de Platon, tout en n'estimant pas trop haut ce qu'il y a de figuré dans ce dernier. Pour Platon, l'intuition des idées est absolument inséparable du développement scientifique, tandis que Philon le rejette entièrement, ou ne le considère que comme un moyen impuissant de purifier l'âme, et s'élève contre la supposition que nous puissions saisir le divin par le développement scientifique de la pensée (2). Ce n'est pas là le seul point dans lequel Philon suit l'esprit oriental, mais c'est le point dont tous les autres dépendent, puisqu'il est la raison du mépris pour toute culture scientifique et pour tout exercice profane, mépris qui laisse alors le champ libre au jeu oisif de l'imagination. A vrai dire, la philosophie grecque n'est qu'une source très abondante en élémens dont Philon dispose, lorsqu'il cherche un

---

ἀνοχέων, ἐν ἑαυτοῖς ὄντες οὐ κατεχόμεθα· ἐπειδὰν δὲ πρὸς δυσμὰς γένηται κατὰ τὸ εἰκὸς ἔκστασις ἡ ἔνθεος ἐπιπίπτει κατοχωτικὴ καὶ μανία.

(1) *Quis rer. div. hær.*, 52, p. 510. Φαύλῳ δὲ οὐ θέμις ἑρμηνεῖ γενέσθαι θεοῦ, ὥστε κυρίως μοχθηρὸς οὐδεὶς ἐνθουσιᾷ, μόνῳ δὲ σοφῷ ταῦτ' ἐφαρμόττει κτλ. *De monarch.* I, 9, p. 221.

(2) *De post. Caïni*, 48, p. 258. Τοῦ ὄντως ὄντος ἐναργείᾳ μᾶλλον ἀντικαταλαμβανομένου ἢ λόγων ἀποδείξει συνισταμένου.

aliment et un moyen d'exposition pour son imagination ; et c'est assurément un préjugé de croire que la philosophie platonique joue le principal rôle dans sa doctrine. Elle ne fournit pas même la partie la plus considérable des élémens dont son imagination s'amuse ; la philosophie aristotélique et la stoïque peuvent en cela rivaliser avec elle(1). On comprend facilement que ce mélange d'élémens hétérogènes, qui n'a été formé que par l'imagination, ne permet aucune solidité véritable dans la doctrine, quoiqu'il faille accorder que toutes les expressions souvent incertaines ont pour fondement un point de vue général ; mais qui appartient essentiellement à la direction orientale, et qui est plutôt religieux que philosophique. Nous ne pouvons reconnaître à Philon, comme philosophe, une grande importance ; seulement, il nous paraît mériter d'être remarqué dans l'histoire de la philosophie, parce qu'il a émis une série de pensées qui ne sont pas sans importance philosophique, et qui ont exercé une grande influence sur le développement de la philosophie ultérieure ; ou plutôt, il ne les a pas émises, ces pensées, mais il les a trouvées : peut-être ne doit-on pas même lui reconnaître le mérite, à cause du peu de publicité de ses écrits, de les avoir fait connaître dans une grande sphère ; ses ouvrages ne sont d'un grand prix que pour nous, parce que nous ne pourrions assigner aussi sûrement aucune autre source de l'existence de ces pensées parmi les peuples de civilisation grecque. Ce qui prouve qu'il les a trouvées, et non pas inventées, c'est la manière dont

(1) Je dois, sur ce point, m'expliquer sur une opinion de Néander, mon honoré maître, qu'il a émise dans son développement générique des principaux systèmes gnostiques, p. 2. Creuzer juge mieux du rapport de Philon avec Platon, quoiqu'il parte vraisemblablement d'un autre point de vue de la philosophie platonique que celui que je dois prendre d'après mon dessein. V. *Critique des ouvrages de Philon le juif, dans les Études et Critiq. théologiques. Année* 1832. numéro I.

il les exprime et dont il les suppose déjà développées. Nous sommes encore confirmé dans cette opinion par le peu de talent d'invention qu'il a montré partout.

Mais la prédominance de l'hétérogène dans le mélange de ses idées dut nécessairement le faire chanceler trop souvent dans ses assertions. Le besoin qu'il avait de s'enrichir de la civilisation et de la philosophie grecque l'empêcha de développer d'une manière pure la théosophie mystique. Ce besoin se conciliait bien avec la sagesse supérieure de cette théologie, lorsque Philon attribuait à la culture intellectuelle au moyen des sciences encycliques et philosophiques, une vertu d'association, et lui reconnaissait le mérite de purifier l'âme de ses erreurs et de la rendre ainsi capable de saisir et de retenir la vérité supérieure, en même temps qu'elle excite un désir ardent de le posséder. Il cherchait ainsi à faire voir que les sciences encycliques, la grammaire, la géométrie, la rhétorique, et autres, nous sont nécessaires non seulement pour le commerce de la vie, mais aussi et particulièrement pour nous prémunir contre des arts sophistiques, contre toutes sortes d'illusions dont la vie sensible nous entoure. Sans elle, nous ne pouvons pas jouir avec sécurité de la sagesse supérieure (1). On voit bien qu'il comptait aussi parmi ces exercices préparatoires à la philosophie, la logique, avec le secours de laquelle seule la culture encyclique pouvait cependant lutter efficacement contre les artifices de l'illusion sophistique. C'est ainsi qu'il fait consister la raison pour laquelle Abel succomba sous Caïn, dans son défaut d'habileté dans ces arts; aussi Aaron fut-il adjoint à Moïse pour faire voir la nécessité d'unir au sentiment de la pensée interne la culture de la parole externe (2). Quand donc Philon conseille aussi de négliger

---

(1) *De ebriet.* 12, p. 364.

(2) *Quod deter. pot. insid.* 10 s., p. 197 s.; *de migr. Abr.* 13, 14, p. 447 s.

le corps, la perception sensible, la parole, il ne faut pas entendre par là que nous devions désirer un entier dépouillement de ces choses, car autrement il conseillerait la mort; seulement, notre inclination doit se dégager des choses sensibles, et ne point se laisser séduire par les artifices d'une rhétorique flatteuse; nous devons au contraire nous élever au-dessus de ces choses, et apprendre à les connaître, non comme leurs esclaves, mais comme leurs maîtres (1). Mais Philon ne s'en tient pas là. Si les sens et la parole doivent nous être utiles, il est tout disposé à leur reconnaître une valeur positive, et à ne pas rejeter entièrement la connaissance physique. Il n'était pas possible non plus de méconnaître l'importance des sens pour la connaissance des choses cosmiques. Il n'hésite donc pas à dire d'eux qu'ils fournissent à notre raison son aliment, et à faire voir longuement comment sans eux nous ne pouvons juger ni du noir ni du blanc, ni du rude ni du poli, non plus que de beaucoup d'autres choses (2). Il va si loin en ce sens qu'il reconnaît aux états passifs de l'âme (πάθη) une participation à la connaissance des choses; car le plaisir sert à la conservation de notre espèce; la peine et la crainte portent l'âme à se rendre compte de tout (3). Quoiqu'il ne soit pas d'avis que nous puissions connaître la vérité de l'être par ses effets, par les choses corporelles, il ne soutient cependant pas que les sens et les choses corporelles ne soient pas des moyens, des organes dont Dieu se sert pour nous procurer la connaissance de l'être insensible, incorporel, et celle de lui-même (4). Il

---

(1) *De migr. Abr.* 1, 2, 35.

(2) *Alleg. leg.* III, 18, p. 98; *de plant. Noe,* 32, p. 349. Τὸ τρέφον τὸν νοῦν ἡμῶν ἐστὶν αἴσθησις.

(3) *Alleg. leg.* II, 3 p. 68.

(4) *De somn.* I, 32 p. 649. Οὐδὲ γὰρ ἄλλο τῶν ὄντων οὐδὲν ἀσώματον ἐννοῆσαι δυνατόν, ὅτι μὴ τὴν ἀρχὴν λαβόντας ἀπὸ σωμάτων. *De ebriet.* 28, p. 374, il apostrophe les créatures, par lesquelles il entend, ainsi que le prouve ce qui suit, les choses corporelles :

conçoit la perception sensible en général comme un milieu entre la raison et les choses sensibles ; mais celles-ci seraient fécondées par Dieu, de manière à produire l'attrait dans notre âme et à rendre ainsi possible la perception, qui n'aurait cependant pas lieu, si la raison ne s'étendait à l'externe et ne mettait les sens en mouvement (1). Le penchant prédominant de Philon à ne reconnaître à la sensibilité aucune participation à la véritable connaissance, à l'accuser même d'égarer l'âme, de la faire sortir de la droite voie, ce penchant, dis-je, contraste d'une manière frappante avec l'opinion précédente, laquelle revient à la doctrine stoïque d'une partie dominante de l'âme, qui va du centre à la surface de l'être vivant et qui a essentiellement pour but de faire naître de la perception sensible le développement de la pensée, ou de la faire résulter encore de l'action réciproque entre l'externe et l'interne. Il croit, à la vérité, que la perception ne serait point une mauvaise chose en soi ; qu'on pourrait même la regarder comme quelque chose de bon, parce qu'elle nous fait connaître les choses extérieures quant à leur vérité ; mais elle est si étroitement liée au plaisir trompeur et aux autres états passionnés de l'âme qu'elle ne peut être conçue que comme quelque chose d'intermédiaire entre le bien et le mal. La volupté nous égare et nous trompe puisqu'elle nous fait prendre quelque chose qui est sans valeur pour quelque chose d'utile et de bon ; elle est donc mauvaise en soi, et nul

---

Παρ' ὑμῶν μὲν οὐδέν, παρὰ δὲ θεοῦ λήψομαι, οὗ πάντα κτήματα, δι' ὑμῶν δὲ ἴσως. ὄργανα γὰρ ὑπηρετήσοντα ταῖς ἀθανάτοις αὐτοῦ χάρισιν γεγένησθε.

(1) *Leg. alleg.* I, 11, p. 49. Il ne faut chercher dans ces choses-là aucun accord de Philon avec lui-même, cette partie de sa doctrine étant extraordinairement négligée. Ainsi, cela ne s'accorde pas avec la doctrine rapportée, lorsqu'il affirme que la raison doit percevoir lors même qu'elle ne le veut pas. *Ib* III 18, p. 98 s.

homme de bien ne s'y adonne (1). Puis donc qu'elle tend essentiellement à se soumettre la perception, elle lui communique aussi le mal qui lui est propre, et la perception trompe alors la raison en lui communiquant la représentation et l'amour de l'externe (2). Philon regarde cette supercherie de la sensibilité comme inévitable dès que nous nous abandonnons à la perception, parce qu'il admet une liaison si intime entre le plaisir et la perception, qu'il fait entrer celle-ci en commerce avec la raison, par le moyen de celui-là. Le plaisir est pour lui le bien qui unit les deux sortes de facultés de l'âme, la raison et les sens (3). Il pouvait donc bien dire que, dans l'espèce mortelle, rien n'a lieu sans plaisir; et s'il ajoutait que bons et méchans trouvaient en eux-mêmes un plaisir différent, ceux-ci comme quelque chose de bien, ceux-là seulement comme quelque chose de nécessaire (4), il supposait cependant, si toutefois il n'avait pas oublié sa théorie générale du plaisir, que l'illusion du plaisir est quelque chose de nécessaire pour chacun.

Si maintenant nous trouvons peu d'harmonie dans ces idées de Philon sur les premiers fondemens de la con-

---

(1) *Leg. alleg.* III, 20 p. 100. Ἡ δὲ αἴσθησις ἀκραιφνῶς δίδωσι τὰ σώματα οὕτως, ὡς ἔχει φύσεως ἐκεῖνα, πλάσματος καὶ τέχνης ἐκτός. *Ib.*, 21. Λεκτέον οὖν, ὅτι ἡ αἴσθησις οὔτε τῶν φαύλων, οὔτε τῶνσπουδαίων ἐστίν, ἀλλὰ μέσον τι αὕτη καὶ κοινὸν σοφοῦ τε καὶ ἄφρονος. — — Ὁ δὲ ὄφις, ἡ ἡδονή, ἐξ ἑαυτῆς ἐστὶ μοχθηρά. Διὰ τοῦτο ἐν μὲν σπουδαίῳ οὐχ εὑρίσκεται τὸ παράπαν, μόνος δὲ αὐτῆς ὁ φαῦλος ἀπολαύει.

(2) *De creat. mund.* 59, p. 39 s.

(3) *Leg. alleg.* II, 18, p. 79. Δυοῖν προγεγονότων, νοῦ καὶ αἰσθήσεως, καὶ τούτων γυμνῶν κατὰ τὸν δεδηλωμένον τρόπον ὑπαρχόντων ἀνάγκη τρίτην ἡδονὴν συναγωγὸν ἀμφοῖν ὑπάρξαι πρὸς τὴν τῶν νοητῶν καὶ αἰσθητῶν ἀντίληψιν κτλ.

(4) *Leg. alleg.* II, 6, p. 70. Ἀλλ' ὁ μὲν φαῦλος ὡς ἀγαθῷ τελείῳ χρήσεται, ὁ δὲ σπουδαῖος ὡς μόνον ἀναγκαίῳ· χωρὶς γὰρ ἡδονῆς οὐδὲν γίνεται τῶν ἐν τῷ θνητῷ γένει.

naissance humaine, si elles présentent même au fond des contradictions, nous devrons encore moins nous attendre à trouver de l'unité dans sa doctrine du développement scientifique des pensées. Nous avons déjà dit qu'il faisait peu de cas de la preuve; il n'attachait pas plus d'importance à des recherches scrupuleuses (1). Tout cela fait voir qu'il dédaignait tout intermédiaire de la connaissance, et qu'il n'avait foi qu'à l'intuition médiate de la vérité. Il pouvait croire, en conséquence, que toute connaissance fournie par la perception se borne au corporel (2), que la connaissance véritable doit, au contraire, être fondée sur celle de l'âme, qui est perçue en soi immédiatement, et sans passer par l'intermédiaire du corps.

Nous trouvons cependant quelques passages qui feraient croire qu'il n'était pas éloigné de reconnaître un semblable intermédiaire de la connaissance par la perception, intermédiaire qui s'élève insensiblement du plus bas au plus élevé. En conséquence, la perception se rapporte à l'individuel, c'est-à-dire aux choses singulières (3). Il concevait donc, par opposition à cette connaissance sensible de l'être individuel, la connaissance supérieure, comme la connaissance des espèces, qui ne sont pas passagères comme les choses individuelles, mais au contraire impérissables et éternelles (4), les images des prototypes qui sont dans l'entendement divin (5). Cette opinion n'est cependant pas ferme chez Philon; ce n'est pas assez pour

---

(1) *De agric.* 32, p. 321 s.

(2) C'est ce que confirment presque tous les passages rapportés plus haut sur les fondemens de la connaissance, v. g. *Leg. alleg.* II, 18. Οὐ γὰρ ὁ νοῦς δίχα αἰσθήσεως ἠδύνατο καταλαβεῖν ζῶον ἢ φυτὸν ἢ λίθον ἢ ξύλον ἢ συνόλως σῶμα.

(3) *De creat. mund.* 46, p. 32. Τοῦ δὲ αἰσθητοῦ καὶ ἐπὶ μέρους ἀνθρώπου.

(4) *Ib.*, 13, p. 9. Il y a ici τὰ γένη; mais il est clair par l'ensemble de la phrase qu'il s'agit des εἴδη.

(5) *De conf. ling.* 14, p. 414.

lui de s'élever des êtres individuels aux espèces et de s'arrêter à celles-ci ; mais, considérant la subordination des espèces aux genres, il est conduit à regarder ceux-ci comme ce qu'il y a de plus élevé, et les espèces, qui comprennent quelque chose d'inférieur, comme quelque chose de passager (1). Il s'ouvrait devant lui, dans cette manière de voir, une voie de plus en plus large pour s'élever du particulier au général, et pour considérer le premier par rapport au second, sinon comme passager, du moins comme insignifiant; mais enfin pour ramener la vérité de toutes choses à ce qu'il y a de plus général. Il nous semble avoir constamment suivi cette voie; et la conséquence naturelle de cette marche, c'est qu'il regarde ce qu'il y a de plus général comme ce qu'il y a de plus élevé, comme la vérité pure. L'original primitif de toutes choses, le monde suprà-sensible, est pour lui l'idée des idées, le genre suprême, mais il ne l'est que dans un sens subordonné, car le genre suprême dans le premier et le plus véritable sens, c'est Dieu (2).

Philon avait donc dû concevoir le développement scientifique comme une ascension des idées inférieures aux supérieures et à l'idée suprême; sa façon de penser fait cependant apercevoir clairement qu'il n'a pas méthodiquement suivi cette marche, parce qu'il s'agissait uniquement pour lui d'atteindre à la connaissance de Dieu de quelque manière que ce fût, en méprisant les connaissances inférieures, qui pouvaient bien lui sembler quelque chose

---

(1) *De mut. nom.* 11, p. 590. Τὸ μὲν γὰρ εἶδος καί βραχὺ καὶ φθαρτόν, τὸ δὲ γένος πολύ τε καὶ ἄφθαρτον. *De Cherub.* 2, p. 139. Il est question des vertus dans les deux passages, mais la proposition est entendue d'une manière générale. Dans le deuxième γένος est opposé à l'ἐν μέρει et à l'εἶδος, et s'entend généralement de γένος δὲ πᾶν ἄφθαρτον.

(2) *De creat. mund.* 6 *fin.* p. 5. Τὸ ἀρχέτυπον παράδειγμα, ἰδέα τῶν ἰδεῶν, ὁ θεοῦ λόγος. *Leg. alleg.* II, 21 *fin.* p. 81. Τὸ δὲ γενικώτατόν ἐστιν ὁ θεὸς καὶ δεύτερος ὁ θεοῦ λόγος.

de nécessaire, mais non quelque chose de bon. Le particulier devait donc, à ses yeux, se perdre entièrement dans le général ; c'est ce qui ressort d'ailleurs très clairement de ses expressions sur l'idée de Dieu. Il appelle ordinairement Dieu l'Etant, ce qu'il y a pour lui de plus général : ce qui confirmait encore l'idée que la diversité de toute véritable existence se trouve réunie dans la notion de Dieu : et souvent Philon s'exprime réellement comme s'il inclinait à cette opinion. Tantôt il appelle Dieu l'Un et le Tout, qui comprend et remplit l'universalité des existences (1) ; tantôt il dit que la raison qui est parvenue jusqu'à Dieu aperçoit les idées dépourvues de corps (2). Mais, par le fait qu'il n'appelle pas Dieu, mais seulement sa parole, l'idée des idées, cela prouve qu'il ne veut reconnaître en Dieu aucune diversité, quelle qu'en soit l'espèce. Il fait donc entendre que Dieu seul est par soi sans rien autre, sans une multiplicité, sans mélange aucun (3). Il l'appelle donc bien quelquefois l'Un, le Simple, ou le désigne par quelque autre caractère de son essence ; mais il affirme en général, dans le véritable sens du mot, que Dieu est sans attributs (4) ; ce qui peut, à la vérité, s'entendre d'abord des qualités sensibles, suivant la manière de parler des stoïciens, mais aussi dans un sens plus large encore, car Philon dit expressément que Dieu ne peut, dans le sens propre, être appelé d'aucun nom. L'Être est ineffable, seulement il est (5). Les attributs que l'on reconnaît ordinairement à Dieu ne doivent donc être regardés que comme des désignations

---

(1) *Leg. alleg.* I, 14, p. 52.

(2) *De ebriet.* 25, p. 362. Ὁ νοῦς ὅταν θεοφορηθεὶς πρὸς αὐτῷ τῷ ὄντι γένηται, καταθεώμενος τὰς ἀσωμάτους ἰδέας.

(3) *Leg. alleg.* II, 1, p. 66 ; *de mut. nom.* 34, p. 606.

(4) *Leg. alleg.* I, 15, p. 53.

(5) *De somn.* I, 39 *fin.*, p. 655. Σκεψάμενος, εἰ ἔστι τι τοῦ ὄντος ὄνομα, σαφῶς ἔγνω, ὅτι κύριον μὲν οὐδέν, ὃ δ' ἂν εἴπῃ τις, καταχρώμενος ἐρεῖ. Λέγεσθαι γὰρ οὐ πέφυκεν, ἀλλὰ μόνον εἶναι τὸ ὄν.

impropres de son essence; il est meilleur que le bien, plus pur que l'or, et antérieur à l'unité (1). Dans le cas même où Philon ne regarde Dieu que comme la raison formatrice du monde, il le met au-dessus de la vertu et de la science, au-dessus du bien et du beau même (2). Cette doctrine de l'ineffabilité de Dieu, qui, prise dans le sens strict du mot, signale aussi le nom de Dieu et de l'Être comme un nom impropre (3), semble s'accorder avec l'opinion nationale des Juifs, que le saint et véritable nom de Dieu ne doit être proféré que par les saints et les sages, et en leur présence (4). L'impossibilité de connaître l'essence divine se rattache naturellement à son ineffabilité. Son défaut de tout caractère est aussi une condition de sa félicité; l'existence de Dieu peut seule être connue, mais non son essence (5).

Il est naturel qu'une doctrine comme celle de Philon, qui tend essentiellement à nous faire connaître le divin, et à nous mettre en rapport avec Dieu, quand d'un autre côté elle aboutit à ce résultat, que nous ne pouvons ni concevoir ni nommer Dieu, tombe en contradiction avec elle-même, et soit forcée de détruire dans son exposition

---

(1) *De vita cont.* 1, p. 472.

(2) *De creat. mund.* 2, p. 2. Καὶ ὅτι τὸ μὲν δραστήριον ὁ τῶν ὅλων νοῦς ἐστιν εἰλικρινέστατος καὶ ἀκραιφνέστατος, κρείττων τε ἡ ἀρετὴ, καὶ κρείττων ἡ ἐπιστήμη, καὶ κρείττων ἡ αὐτὸ τὸ ἀγαθὸν καὶ αὐτὸ τὸ καλόν.

(3) Il est dit, *de conf. ling.* 27, p. 425, que le nom Θεὸς est un nom impropre.

(4) *De leg. ad Caj.* 44, p. 597 *fin.*; *de vita Mos.* III, 11, p. 152.

(5) *Quod deus immut.* 11, p. 281. Οἱ μὲν οὖν ψυχῆς ἑταῖροι νοηταῖς καὶ ἀσωμάτοις φύσεσιν ἐνομιλεῖν δυνάμενοι, οὐδεμιᾷ τῶν γεγονότων ἰδέᾳ παραβάλλουσι τὸ ὄν· ἀλλ' ἐκβιβάσαντες αὐτὸ πάσης ποιότητος — ἓν γὰρ τῶν εἰς τὴν μακαριότητα αὐτοῦ καὶ τὴν ἄκραν εὐδαιμονίαν ἦν τὸ ψιλὴν ἄνευ χαρακτῆρος τὴν ὕπαρξιν καταλαμβάνεσθαι — τὴν κατὰ τὸ εἶναι μόνον φαντασίαν ἐνεδέξαντο, μὴ μορφώσαντες αὐτό. *Ib.*, 13, p. 282. Ὁ δ' ἄρα οὐδὲ τῷ νῷ καταληπτὸς, ὅτι μὴ κατὰ τὸ εἶναι μόνον.

la thèse même qu'elle se proposait d'établir. On trouve des preuves sans nombre de cette assertion dans les écrits de Philon. Nous en ferons remarquer ici quelques unes seulement; nous en rencontrerons d'autres dans le cours de l'examen de sa doctrine. On conçoit jusqu'à un certain point que Philon n'expose l'idée de Dieu que dans des formules négatives, par exemple, qu'il l'appelle ce qui est sans attributs, ce qui n'est contenu par rien autre, ou qu'il combatte l'opinion de ceux qui le conçoivent d'une manière antropomorphistique (1). On peut concevoir encore qu'il réunisse dans l'idée de Dieu des déterminations opposées, lors, par exemple, qu'il dit que Dieu est partout et nulle part (2). Mais il n'est pas conséquent lorsqu'il compose d'autre part l'idée de Dieu des mêmes déterminations qu'il a refusé ailleurs d'y faire entrer. C'est bien encore assurément une expression négative que celle d'Être Immuable, qu'il emploie pour qualifier Dieu (3). Mais la manière dont il l'emploie fait cependant voir certainement qu'il n'entend pas par là quelque chose de purement négatif. Car, à l'immutabilité de Dieu sont attachés, pour lui, la paix et le repos, deux choses qu'il dépeint comme le bien véritable, comme le souverain bien (4). A quoi il faut ajouter la joie et l'allégresse, qui sont représentées en Dieu comme des conséquences de la perfection, de la félicité et du bien suprême (5). Il s'ensuit encore de plus, que Philon, tout en rejetant la doctrine de Platon, que Dieu est le bien, dérivait cependant, à la manière de Platon, l'immutabilité de Dieu du fait même que Dieu est le bien ou le très bon; ce qui fait qu'il

---

(1) *Quod deus immut.* 11 s. p. 280 s.; *de sacr. Abel.* 29 s. p. 181 s.

(2) *De conf. ling.* 27, p. 425.

(3) *Leg. alleg.* III, 63, p. 123.

(4) *De somn.* II, 34, p. 388 s.

(5) *De Cherub.* 25, p. 154; *de Abrah.* 36, p. 29; *de sacrif. Abel*, 30 *fin.* p. 183.

ne peut devenir ni meilleur ni pire (1). Aussi, et sans crainte de se contredire, dit-il cent fois de Dieu qu'il est bon ; il fonde même là-dessus la doctrine de la création du monde, puisqu'il cherche dans la bonté de Dieu la raison pour laquelle il a créé, et qu'il la trouve dans la félicité que le Créateur a su communiquer par ses dons (2). Nous trouvons aussi Dieu appelé la Lumière ; ce qui ne veut cependant pas dire une lumière sensible, mais bien une lumière suprà-sensible. Dieu prévoit aussi ce qui doit arriver dans le monde, puisqu'il s'illumine lui-même (3). On voit comment cette opinion indique que Dieu doit être conçu comme raison, non comme la raison singulière du tout, comme sa raison générale (4). Philon n'a rien à objecter contre cette détermination positive de l'idée de Dieu.

On pourrait peut-être penser que Philon, dans ces déterminations positives, n'a pas voulu parler du Dieu suprême, mais de la force qui est au service de Dieu, qu'il décore du titre de gloire de Dieu. Car il distingue entre le Dieu, qui est ainsi appelé dans le sens propre, et le Dieu qui ne porte ce nom qu'improprement, parce qu'il est le Verbe suprême de Dieu ; le nom du premier doit être accompagné de l'article, mais non celui du second (5).

---

(1) *De incorr. mund.* 13, p. 500. Ἴσος γὰρ αὐτὸς ἑαυτῷ καὶ ὅμοιος ὁ Θεός, μήτε ἄνεσιν πρὸς τὸ χεῖρον, μήτ' ἐπίτασιν πρὸς τὸ βέλτιον δεχόμενος κτλ.

(2) *De nom. mut.* 5 *fin.* p. 585. Διὰ τί γοῦν ἐποίει τὰ μὴ ὄντα ; ὅτι ἀγαθὸς καὶ φιλόδωρος ἦν. *Quod Deus immut.* 23 *fin.*, p. 288., 289 ; *leg. alleg.* I, 14 *fin.*, p. 52. Il distingue bien aussi, suivant que Dieu même dispense le bien ou qu'il préserve du mal par ses anges seulement, afin de n'être point souillé par le contact du mal. *Leg. alleg.* III, 62, p. 122.

(3) *Quod Deus immut.* 12, p. 281. Ἑώρα δὲ ὁ Θεὸς καὶ πρὸ γενέσεως φωτὶ χρώμενος ἑαυτῷ. *De Cher.* 28, p. 156.

(4) *Leg. alleg.* III, 9, p. 93.

(5) *De somn.* I, 39, p. 655.

Mais cette distinction n'est constante chez Philon ni dans les mots ni dans les choses; elle ne fait qu'entraîner dans de nouvelles difficultés relativement à la nature de la chose. Le monde est la révélation de Dieu dans le tout et en grand; il doit avoir été formé par la parole de Dieu(1); en sorte que cette parole pourrait aussi être appelée, dans le sens de Philon, Dieu formateur du monde. On serait donc porté à penser que dans les passages où il est question de Dieu, formateur du monde, de sa bonté, de sa bienfaisance et de ses autres attributs, il s'agit de la parole de Dieu. Mais telle n'est cependant pas l'idée de Philon; au contraire, Dieu même est regardé par lui comme formateur du monde et comme la cause première, tandis que la parole de Dieu ne lui semble être que l'instrument qui a servi à tout former (2). On ne peut donc regarder les propositions de Philon touchant l'inconcevabilité, l'ineffabilité et le manque d'attributs de Dieu que comme une tentative pour concevoir son essence absolue, abstraction faite de tous ses rapports au monde, tentative qu'il pouvait vouloir sérieusement, mais qu'il n'était cependant pas capable d'exécuter fermement. Il peut dire aussi que Dieu ne fait pas partie du relatif; il peut même distinguer par cette raison la force créatrice divine que Dieu a fait servir à la formation du monde, de Dieu lui-même, et dire que Dieu n'a point changé par les opéra-

---

(1) *De monarch*. II, 5, p. 225. Λόγος δὲ ἐστιν εἰκὼν Θεοῦ, δι' οὗ σύμπας ὁ κόσμος ἐδημιουργεῖτο.

(2) *De Cherub*. 35, p. 161 s. Ὁ Θεὸς αἴτιον, οὐχ ὄργανον, τὸ δὲ γινόμενον δι' ὀργάνου μέν, ὑπὸ δὲ αἰτίου πάντως γίνεται. — — Τί οὖν ἐστὶ δημιουργὸς πλὴν τὸ αἴτιον ὑφ' οὗ; — — εὑρήσεις γὰρ αἴτιον μὲν αὐτοῦ (*sc*. τοῦ κόσμου) τὸν Θεόν, ὑφ' οὗ γέγονεν· ὕλη δὲ τὰ τέσσαρα στοιχεῖα, ἐξ ὧν συνεκράθη, ὄργανον δὲ λόγον Θεοῦ, δι' οὗ κατεσκευάσθη. C'est là le langage ordinaire de Philon; mais il n'est pas non plus constant; car quelquefois Philon dit que quelque chose, le bien, n'est pas seulement formé de Dieu, mais aussi par Dieu. *Leg. alleg*. I, 13, p. 51.

tions de cette force, par la création (1). Ce n'est là toutefois qu'un mode de représentation purement abstrait, qui ne peut avoir aucune racine dans la doctrine de Philon, et qu'il est lui-même forcé de contredire à chaque instant. C'est ainsi qu'il donne pour un effet de l'inspiration supérieure dont il se flatte l'idée que Dieu aurait deux facultés suprêmes, la bonté et la puissance; qu'il aurait produit le monde par la première, et qu'il règnerait sur le monde par la seconde; mais que ces facultés seraient unies par la parole qui tiendrait le milieu entre elles deux, en sorte que Dieu serait dominateur et bon par cette parole (2). Ce mode d'exposition supposait cependant que Dieu devait être conçu primitivement comme bon et comme souverain, ou revêtu de cette double qualité par son union avec le Verbe ou la parole. L'union de Dieu avec ses forces ne se conçoit en général que comme une idée de rapport qui doit être nécessairement et invariablement liée à l'essence de Dieu. Dans le fait, Philon reconnaissait aussi cette nécessité, lorsqu'il enseignait, dans une figure devenue plus tard fameuse, que Dieu ne peut jamais cesser d'être actif, parce que sa nature propre est d'agir comme celle du feu de brûler, et celle de la neige de refroidir (3).

---

(1) *De mut. nom.* 4 *in.*, p. 582. Τὸ γὰρ ὄν, ᾗ ὄν ἐστιν, οὐχὶ τῶν πρός τι· αὐτὸ γὰρ ἑαυτοῦ πλῆρες καὶ αὐτὸ ἑαυτῷ ἱκανὸν καὶ πρὸ τῆς τοῦ κόσμου γενέσεως καὶ μετὰ τὴν γένεσιν τοῦ παντός ἐν ὁμοίῳ. Ἄτρεπτον γὰρ καὶ ἀμετάβλητον. — — Τῶν δὲ δυνάμεων, ἃς ἔτεινεν εἰς γένεσιν ἐπ' εὐεργεσίᾳ τοῦ συσταθέντος, ἐνίας συμβέβηκε λέγεσθαι ὡσανεὶ πρός τι, τὴν βασιλικήν, τὴν εὐεργετικήν. — — Ταύτων συγγενής ἐστι καὶ ἡ ποιητικὴ δύναμις, ἡ καλουμένη Θεός· διὰ γὰρ ταύτης τῆς δυνάμεως ἔθηκε τὰ πάντα ὁ γεννήσας καὶ τεχνιτεύσας πατήρ κτλ.

(2) *De Cherub.* 9, p. 143 s. Λόγῳ γὰρ καὶ ἄρχοντα καὶ ἀγαθὸν εἶναι τὸν Θεόν.

(3) *Leg. alleg.* I, 3, p. 44. Παύεται γὰρ οὐδέποτε ποιῶν ὁ Θεός, ἀλλ' ὥσπερ ἴδιον τὸ καίειν πυρὸς καὶ χίονος τὸ ψύχειν οὕτω καὶ Θεοῦ τὸ ποιεῖν.

Cette tendance des idées de Philon mérite réellement d'être remarquée. Il s'efforce de maintenir l'idée de Dieu pure de tout mélange avec les idées des choses cosmiques. Il est en conséquence ennemi du panthéisme; il fait par conséquent ressortir d'une manière si tranchée l'opposition entre Dieu et le monde, que l'on ne peut méconnaître sa crainte de permettre le moindre contact entre Dieu et sa créature. C'est pour cette raison qu'il interpose entre Dieu et le monde les forces, ou le Verbe de Dieu, qu'il considère comme des substances indépendantes. Dieu est essentiellement distinct de tout le devenir; la privation ou le défaut qui distingue de Dieu tout autre créature est grande; tout est spécifiquement différent de lui (1). Il a tout fait de la matière, il est vrai, mais sans la toucher, car il n'était pas convenable que le tout scient et le souverainement heureux touchât la matière informe et confuse (2). S'il embrasse l'univers entier, mais il en est en dehors (3). Mais Philon ne sait pas s'arrêter dans cette direction; il ne réussit qu'à intercaler des intermédiaires entre le monde et Dieu, et lorsqu'il les représente comme des forces ou comme le Verbe de Dieu, il faut concevoir Dieu lui-même agissant et se soumettant tout par leur moyen, et ramener aussi à Dieu même toutes les déterminations qui concernent ces forces divines. Dieu est représenté comme créateur et régulateur du monde, comme la première cause, comme bon et bienfaisant; il est aussi représenté, quoique son essence soit d'ailleurs hors de la portée de notre intelligence, comme l'objet de la science la plus sublime (4). Vain effort, et qui ne nous révèle

(1) *De sacrif. Abel.* 28, p. 181. Ἄμεινον δὲ οὐδὲν ἐπινοῆσαι θέμις τοῦ αἰτίου, ὁπότε οὐδὲ ἴσον, ἀλλ' οὐδὲ ὀλίγῳ καταδεέστερον, ἀλλ' ὅλῳ γένει καταβεβηκὸς ἅπαν τὸ μετὰ θεὸν εὑρίσκεται.

(2) *De vict. offer.* 13, p. 261 *fin.*

(3) *De post. Caïni* 5, p. 228 s.

(4) *De vict. off.* 13 *fin.*, p. 262. Τί γὰρ μάθημα κάλλιον ἐπιστήμης τοῦ ὄντος ὄντος θεοῦ;

qu'un penchant de Philon, contrarié par d'autres directions contraires qu'il avait prises.

Outre ces deux tendances entre lesquelles flotte suspendue la doctrine de Philon, se trouve parallèlement d'autres assertions équivoques et chancelantes. *Plus* l'abîme qui sépare Dieu et le monde lui semble *profond*, moins il peut reconnaître à l'homme une connaissance de Dieu. Quand il considère le fini des choses de ce monde, il trouve qu'une vue véritable et parfaite de Dieu est impossible; mais il sent cependant d'un autre côté la tendance de la raison vers ce qu'il y a de plus élevé, vers la souveraine perfection, et il ne veut pas enlever à l'homme l'espoir d'une vue parfaite. C'est sous le premier de ces deux points de vue qu'il n'attribue à l'homme qu'une vue de Dieu imparfaite, et comme par un miroir (1). Il va si loin dans cette direction, qu'il n'accorde pas même à Moïse une véritable vue de Dieu. La connaissance humaine peut tout simplement reconnaître l'existence de Dieu. Nous le connaissons à ses œuvres, par des facultés qui lui sont subordonnées; mais ces œuvres ne nous révèlent que son existence, et non son essence. Quand on dit que Dieu peut être aperçu, on parle improprement. Philon traite d'extrême folie l'ambition de savoir autre chose de Dieu, sinon qu'il existe (2). Il aurait même pu alléguer à l'appui de sa manière de voir que Dieu n'est autre chose, quant à sa vérité, que l'être, dont rien autre chose, par conséquent,

---

(1) *De decal.* 21 *fin.* p. 198. Ὡς γὰρ διὰ κατόπτρου φαντασιοῦται ὁ νοῦς Θεὸν δρῶντα καὶ κοσμοποιοῦντα καὶ τῶν ὅλων ἐπιτροπεύοντα. *De vita cont.* 10, p. 484 *fin.*

(2) *De poster. Caïni.* 48, p. 258. Τὸ δέ ὁρατὸν εἶναι τὸ ὂν οὐ κυριολογεῖται, κατάχρησις δέ ἐστιν, ἐφ' ἑκάστην αὐτοῦ τῶν δυνάμεων ἀναφερομένου. —— Ἀνθρώπου γὰρ ἐξαρκεῖ λογισμῷ μέχρι τοὺ καταμαθεῖν ὅτι ἔστι τι καὶ ὑπάρχει τὸ τῶν ὅλων αἴτιον, προελθεῖν. Περαιτέρω δὲ καὶ σπουδάζειν τρέπεσθαι, ὡς περὶ οὐσίας ἢ ποιότητος ζητεῖν, ὠγύγιός τις ἠλιθιότης. ——— Αὗται (*sc.* αἱ δυνάμεις) γὰρ οὐ τὴν οὐσίαν, τὴν δὲ ὕπαρξιν ἐκ τῶν ἀποτελουμένων αὐτοῖς παριστᾶσι.

ne peut être connu que l'existence. Mais on aperçoit clairement dans cette distinction entre l'essence et l'existence de Dieu le besoin de concevoir en Dieu autre chose encore que l'existence. On voit, par le fait seul qu'il considère l'aspiration à la vùe de Dieu comme la voie à la félicité parfaite, comment il est conduit de l'effort de la raison à la perfection d'une autre vue (1). Mais il est certain que les forces humaines sont impuissantes à atteindre ce but suprême. On ne peut voir Dieu de soi-même; il faut qu'il se montre à nous. Lors même qu'il n'est question que d'une connaissance imparfaite de Dieu, Philon dit expressément que l'homme ne peut apercevoir Dieu par ses propres facultés; l'homme ne voit pas Dieu, mais Dieu se révèle à l'homme (2). Ceci conduit donc évidemment à un procédé mystique dans l'intuition de Dieu, et fait concevoir, dans cette sphère intellectuelle, l'idée d'une portée intellectuelle incomparablement supérieure à ses facultés ordinaires qui sont limitées par sa condition native. Par cette exaltation de l'esprit nous devons donc acquérir une véritable vue de Dieu, non comme par un miroir, non par le moyen de ce monde, non par son ombre, par son Verbe, mais en lui-même, et c'est à Moïse lui-même, qui n'avait tout à l'heure que la connaissance de l'existence de Dieu, que Philon reconnaît une vue de Dieu en lui-même. Il ne faut pas manquer d'ajouter encore que cette connaissance suprême de Dieu renferme en même temps celle de ce qui est au-dessous de lui, des forces de Dieu et du monde (3). Dans cette science su-

(1) *De vita cont.* 2, p. 473.

(2) *De poster. Caini*, 5, *fin.* p. 229; *de Abrah.* 17 *fin.*, p. 13. Ὁς ἕνεκεν φιλανθρωπίας ἀφικνουμένη, τήν ψυχὴν ὡς αὐτὸν οὐκ ἀπεστράφη, προϋπαντήσας δὲ τὴν ἑαυτοῦ φύσιν ἔδειξε, καθ' ὅσον οἷόν τ' ἦν ἰδεῖν τὸν βλέποντα, διὸ λέγεται, οὐχ ὅτι ὁ σοφὸς εἶδε Θεόν, ἀλλ' ὅτι ὁ Θεὸς ὤφθη τῷ σοφῷ. Χαὶ γὰρ ἦν ἀδύνατον καταλαβεῖν τινὰ δι' αὐτοῦ τὸ πρὸς ἀλήθειαν ὂν μὴ παραφήναντος ἐκείνου ἑαυτὸ καὶ παραδείξαντος.

(3) *Leg. alleg.* III, 33, p. 107. Ἔστι δὲ τις τελεώτερος καὶ μᾶλλον

prême, l'homme n'est plus conduit par les forces de Dieu, par ses anges, mais par Dieu lui-même, et il marche d'un pas égal avec ces puissances de Dieu, en sorte qu'il peut réellement être placé leur égal (1).

Il est impossible de fonder une idée ferme du monde et de ses rapports sur une base aussi chancelante. Si nous voulons connaître les idées de Philon là-dessus, nous n'avons donc qu'à examiner sa doctrine des forces divines. Il les distingue positivement de Dieu même; il les considère comme ses organes, comme ses serviteurs dans la formation du monde (2). Elles sont douées d'une puissance en partie bienfaisante, en partie vengeresse. Cette dernière a cependant toujours le bien en vue, puisque la peine doit servir à la répression du méchant (3). Il résulte de plusieurs expressions de Philon qu'il attribuait à ces forces ou puissances une essence propre, indépendante, ou une personnalité. Il considère, il est vrai, l'ensemble de ces puissances comme le monde suprà-sensible, comme le monde des idées, en quoi il semble vouloir suivre entièrement la doctrine de Platon (4); aussi dit-il que, pour parler sans figure, il faut reconnaître que le monde suprà-sensible n'est que la parole de Dieu, qui forme ainsi le monde (5). Mais il regarde la parole de Dieu même

---

κεκαθαρμένος νοῦς, τὰ μεγάλα μυστήρια μυηθείς, ὅστις οὐκ ἀπὸ τῶν γεγονότων τὸ αἴτιον γνωρίζει, ὡς ἂν ἀπὸ σκιᾶς τὸ μένον, ἀλλ' ὑπερκύψας τὸ γεννητὸν ἔμφασιν ἐναργῆ τοῦ ἀγεννήτου λαμβάνει, ὡς ἀπ' αὐθοῦ αὐτὸν καταλαμβάνειν καὶ τὴν σκιὰν αὐτοῦ, ὅπερ ἦν τόν τε λόγον καὶ τόνδε τὸν κόσμον. — — — Μηδέ κατοπτρισαίμην ἐν ἄλλῳ τινὶ τὴν σὴν ἰδέαν, ἢ ἐν σοὶ τῷ Θεῷ.

(1) *De migr. Abrah.* 31, p. 465.

(2) *De poster. Caïni*, 6, p. 229; *de vict. offer.* 13, p. 261 *fin.*

(3) *De conf. ling.* 34, p. 431.

(4) *De vict. offer.* 13, p. 261 *fin.* Ταῖς ἀσωμάτοις δυνάμεσιν, ὧν ἔτυμον ὄνομα αἱ ἰδέαι.

(5) *De creat. mundi*, 6, p. 5. Εἰ δέ τις ἐθελήσειε γυμνοτέροις χρῆ-

comme une substance personnelle, lorsqu'il l'appelle le fils aîné de Dieu, ou lorsqu'il la présente comme l'ange premier créé, comme l'archange à plusieurs noms, ou lorsqu'il en fait le Dieu des choses imparfaites (1). S'il en fallait d'autres preuves encore, nous en appellerions à la doctrine de Philon sur les anges, qu'il compare aux héros et aux démons des Grecs, et dont, suivant une manière de voir empruntée aux pythagoriciens, il remplit l'air. Il les fait aussi pénétrer, comme âmes, dans les corps des hommes mortels, pour les en faire sortir au bout d'un certain temps (2). Les anges sont aussi appelés Verbes de Dieu (3), et il dit que le lieu divin, l'espace sacré, c'est-à-dire le monde suprà-sensible, en est rempli, comme de substances incorporelles et d'âmes immortelles (4). On voit donc comment, d'un côté, Philon considère les paroles de Dieu comme des personnes; comment, d'un autre côté, il tend à confondre la doctrine des anges avec celle des idées, et par conséquent à faire des idées particulières autant d'êtres distincts comme le monde des idées mêmes.

La doctrine de Philon sur la communication du monde avec Dieu par le moyen des idées est d'une confusion particulière. On dirait que la nécessité de se rattacher, dans l'interprétation allégorique, à certains passages de l'Écriture, a été pour beaucoup en cela. Il disait, en

---

σθαι τοῖς ὀνόμασιν, οὐδὲν ἂν ἕτερον εἴποι τὸν νοητὸν εἶναι κόσμον ἢ θεοῦ λόγον ἤδη κοσμοποιοῦντος.

(1) *De agricult.* 13; *de conf. ling.* 28, p. 427; *leg. alleg.* 73, p. 128; *fragm. ap. Euseb. præp. ev.* VII, 13, p. 625 *ed. Mang.*

(2) *De somn.* I, 22, p. 641 s.

(3) *Leg. alleg.* III, 62, p. 122; *de conf. ling.* 8 *fin.*, p. 409, *etc.*

(4) *De somn.* I, 21, p. 640. Εἰδέναι δὲ νῦν προσήκει, ὅτι ὁ θεῖος τόπος καὶ ἡ ἱερὰ χώρα πλήρης ἀσωμάτων ἐστὶν λόγων· ψυχαὶ δέ εἰσιν ἀθάνατοι οἱ λόγοι οὗτοι. Cette doctrine est un peu modifiée par quelques autres passages, *ib.* 19, p. 638; 23, p. 643, dont il sera question plus tard.

somme, que les puissances de Dieu étaient indéterminables, comme Dieu même (1) ; aussi les anges comme les étoiles sont-ils innombrables. Il sentait pourtant la nécessité de réduire à certaines divisions plus générales ce nombre innombrable, pour le rendre, jusqu'à un certain point, concevable ou même représentable. Toutefois ses expressions là-dessus ne sont pas uniformes. Quelquefois il compte six puissances suprêmes qui émanent du Dieu Très-Haut (2), d'autres fois, pour plus d'ordre, il en restreint le nombre ; mais il hésite alors entre les nombres trois et deux, lorsqu'il ne réduit pas toutes les puissances à une puissance générale, le Verbe de Dieu. Il appelle quelquefois les deux puissances suprêmes de Dieu, la bonté créatrice et la force dominatrice ; quelquefois il les appelle aussi l'une bienfaisante ou rémunératrice, l'autre vengeresse (3) ; mais tantôt il cherche leur union dans Dieu même, tantôt il la trouve dans une troisième puissance, le Verbe de Dieu (4). On voit comment cette incertitude tient à sa faiblesse de conception : tantôt il incline à honorer Dieu même comme créateur, tantôt à considérer la force créatrice comme différente de Dieu. Le Verbe de Dieu est donc représenté comme l'intermédiaire entre les

---

(1) *De sacrif. Abel.* 15, p. 173. Ἀπερίγραφος γὰρ ὁ Θεός, ἀπερίγραφοι καὶ αἱ δυνάμεις αὐτοῦ. *De creat. mundi*, 6, p. 5. Ἀπερίγραφο: γὰρ αὗται καὶ ἀτελεύτητοι.

(2) *De profug.* 18, p. 560.

(3) *De sacrif. Abel.* 15, p. 173; *de Abrah.* 24, p. 19; *de vita Mos.*, 8, p. 150; *de conf. ling*, 34, p. 431; *quis rer. div. her.* 34 *fin.*, p. 504.

(4) *De sacr. Abel.* 15 p. 173. Ὁ Θεὸς δορυφορούμενος ὑπὸ δυεῖν τῶν ἀνωτάτω δυνάμεων ἀρχῆς τε αὖ καὶ ἀγαθότητος, εἷς ὢν ὁ μέσος. *De Abrah.* 24, p. 18 s.; *de profug.* 19, p. 561; *de Cherub.* 9, p. 143 s. Κατὰ τὸν ἕνα ὄντως ὄντα Θεὸν δύο τὰς ἀνωτάτω εἶναι καὶ πρώτας δυνάμεις, ἀγαθότητα καὶ ἐξουσίαν. Χαὶ ἀγαθότητι μὲν τὸ πᾶν γεγεννηκέναι, ἐξουσίᾳ δὲ τοῦ γεννηθέντος ἄρχειν. Τρίτον δὲ συναγωγὸν ἀμφοῖν μέσον εἶναι λόγον· λόγῳ γὰρ καὶ ἄρχοντα καὶ ἀγαθὸν εἶναι τὸν Θεόν.

deux forces suprêmes; mais la supposition que toutes les puissances sont réunies dans le Verbe, que le Verbe indique l'idée suprême qui contient en soi toutes les autres idées, ne se fait pas long-temps attendre. Nous devons regarder cette opinion comme celle à laquelle Philon inclinait de préférence; car, outre que l'idée du Verbe divin joue un rôle très important dans sa doctrine, la pénètre presque tout entière et lui sert en général à exprimer le rapport du Dieu caché à sa manifestation (1), elle tient aussi très étroitement à l'inclination de Philon pour la théorie platonique des idées, puisque le Verbe divin signifie pour lui le lien général des idées, le monde suprà-sensible ou l'idée des idées (2).

Puis donc que le Verbe de Dieu est conçu, sous ce point de vue, comme substance qui sert d'organe à la création du monde, Philon lui donne un double rapport, l'un avec Dieu, l'autre avec le monde. Il compare ce rapport avec ce qui a lieu entre la pensée interne et la pensée exprimée (λόγος ἐνδιάθετος, προφορικός) de l'homme. Le monde des idées, qui est en Dieu, se révèle dans le monde sensible, et celui-ci est à celui-là comme un écoulement à sa source éternelle (3). On comprend par-là pourquoi Philon tient pour impossible, d'après le point de vue déjà exposé antérieurement, que les choses du monde puissent connaître en soi le Verbe de Dieu et les idées pures; ces idées ne sont accessibles au monde qu'autant qu'elles l'ont pénétré; elles pourraient être saisies de la raison pure; mais la raison mêlée à la sensibilité dans le monde sensible, n'en est

---

(1) C'est là le fondement de l'opposition entre le λόγος et le λέγων αὐτός. *De sacrif. Abel.* 18 p. 175. Ὁ γὰρ Θεὸς λέγων ἅμα ἐποίει. Le passage *de ebriet.* 8 p. 361 s., où Dieu est représenté comme le Père, sa science ou sa sagesse, qui ne diffère pas du λόγος, comme la mère, doit aussi être rapporté à ce point de la doctrine de Philon.

(2) *De creat. mundi*, 5 p. 4; 6 p. 5.

(3) *De vita Mos.* III, 13 p. 154.

pas capable; elle ne peut voir que les copies des idées (1). Telle est aussi la raison pour laquelle Philon dit que les puissances de Dieu sont ineffables (2). Il va sans dire que ce n'est point là une raison de ne pas espérer que nous pourrons un jour , ou même à présent, nous affranchir de la sensibilité et nous élever par la voie mystique à la connaissance des idées pures. C'est pourquoi Philon parle souvent du Verbe de Dieu et des idées comme d'objets de notre connaissance et qui doivent nous manifester le Divin, autant du moins qu'il est possible, eu égard à l'impénétrabilité de son essence pour la pensée humaine (3). C'est en ce sens que le Verbe de Dieu est appelé l'Interprète (4).

Cette doctrine des puissances de Dieu, qui doivent être distinguées de Dieu et ne pas toucher son essence, mais qui sont cependant conçues comme essentiellement unies avec Dieu, se rattache évidemment à l'idée qui fait du monde une émanation de Dieu. Philon professe ouvertement cette croyance, quoiqu'il n'ait pas su l'exposer d'une manière conséquente, ainsi qu'on le remarquera plus tard. Les principaux traits de la doctrine de l'émanation deviennent saillans, lorsque Philon représente Dieu comme une lumière qui ne s'éclaire pas seulement elle-même, mais qui répand des milliers de rayons, lesquels doivent former ensemble le monde suprà-sensible de ses puissances (5), ou lorsqu'il compare, dans une image que

---

(1) *De monarch.* I, 6 p. 218 s., Dieu dit : Μητ' οὖν ἐμέ, μήτε τινὰ τῶν ἐμῶν δυνάμεων κατὰ τὴν οὐσίαν ἐλπίσῃς ποτὲ δυνήσεσθαι καταλαβεῖν. τῶν δὲ ἐφικτῶν, ὡς εἶπον, ἑτοίμως καὶ προθύμως μεταδίδωμι.

(2) *De migr. Abrah.* 8 p. 442. Νικῶνται γὰρ ὑπὸ τῶν τοῦ ὄντος δυνάμεων οἱ περὶ αὐτὸν (αὐτῶν ?) ἅπαντες ἅπαξ λόγοι.

(3) *De somn.* I, 11 p. 630; *leg. alleg.* III, 73 p. 128; *quod Deus immut.* 1 p, 273; *de conf. ling.* 20 p. 419,

(4) *Leg. alleg. l. l.*

(5) *De Cherub.* 28 p. 156. Αὐτὸς δὲ ὢν ἀρχέτυπος αὐγὴ μυρίας ἀκ-

nous avons déjà fait connaître, l'action de Dieu par laquelle il devient cause du monde, la manière dont le feu répand la chaleur, et la neige le froid; car les figures qui servent à peindre cet événement, le font concevoir comme un procédé de la nature dans lequel Dieu développe ses forces ou les laisse échapper de son sein, sans qu'il survienne en lui le moindre changement. Cette opinion est aussi dominée par l'idée que les puissances, en tant qu'elles émanent de Dieu, sont au-dessous de Dieu même, que là commence une échelle descendante de l'existence. C'est ce qui est énoncé très nettement par le nom que Philon emploie ordinairement pour signifier l'idée du Verbe divin, lorsqu'il croit y reconnaître tantôt l'image de Dieu, tantôt même l'ombre de Dieu (1). Il ne s'en tient pas à ce commencement de dégradation; au contraire, de même que Dieu est le modèle du Verbe, de même le Verbe est le prototype d'autres choses (2) dont l'homme fait partie; ou bien, de même que Dieu consent à être une lumière rayonnante, et continuant la même image, de même les puissances qui sont autour de Dieu réfléchissent sans cesse une lumière resplendissante (3). Pour ne pas trop nous perdre dans ces images, observons seulement qu'il était dans la manière de voir de Philon, quand il regardait le Verbe de Dieu comme l'idée suprême et la puissance suprême de Dieu, d'admettre des idées ou des puissances inférieures et subordonnées, qui étaient à la parole ou au Verbe comme le Verbe de Dieu à Dieu lui-même, comme les idées inférieures aux supérieures. En suivant cette di-

---

τῖνας ἐκβάλλει, ὧν οὐδεμία ἐστὶν αἰσθητή, νοηταὶ δὲ αἱ ἅπασαι. Cette figure est présentée un peu différemment *de somn.* I, 19, p. 638.

(1) *De monarch.* II, 5 p. 225; *leg. alleg.* III, 31 p. 106. Σκιὰ θεοῦ δὲ ὁ λόγοσ αὐτοῦ ἐστὶν.

(2) *Leg. alleg. l, l.* Ὥσπερ γὰρ ὁ θεὸς παράδειγμα τῆς εἰκόνος, ἣν σκιὰν νυνὶ κέκληκεν, οὕτως ἡ εἰκὼν ἄλλων γίνεται παράδειγμα.

(3) *Quod Deus immut.* 17 p. 284. Δυνάμεις —, αἳ περὶ αὐτὸν οὖσαι λαμπρότατον φῶς ἀναστράπτουσιν.

rection, il devait donc aussi regarder les anges comme des êtres intermédiaires, entre les rayons de la lumière divine et l'âme humaine. Celle-ci ne doit être éclairée de ces rayons divins que dans sa plus forte exaltation; mais si elle reste au-dessous, elle a encore la lumière des anges (1).

Dans cette idée des degrés descendans de l'émanation divine semble se remarquer la pensée qu'il faut chercher une transition de la sphère du parfait, qui est celle de Dieu, et jusqu'à un certain point aussi celle des forces ou puissances suprêmes comme émanation immédiate de la substance divine, comme ses véritables ectypes, dans la sphère de l'imparfait qui est celle du monde. Comme nous avons déjà remarqué en général que le sentiment de l'imperfection de ce monde, le sentiment du mal, ressort fortement dans la tendance orientale de la philosophie, nous la trouvons aussi à un très haut degré dans Philon, qui est de plus très porté à concevoir l'idée sublime de Dieu, en dehors de tout contact avec ce mal. Nous avons dû remarquer aussi la puissance vengeresse parmi toutes celles qui doivent émaner de Dieu; mais elle n'est admise par Philon qu'avec l'observation qu'elle ne fait rien de mal moralement, qu'elle ne sert, au contraire, qu'au bien; qu'elle suppose déjà le mal moral, qui doit être expié et détruit par la peine. C'est en conséquence de cette inclination qu'il est question d'œuvres qui ne conviennent point à Dieu, et qu'il doit abandonner à ses serviteurs

(1) *De somn.* 19 p. 638. Ἡ ἀσκητικὴ διάνοια — — ὅταν μὲν εὐφορῇ καὶ πρὸς τὸ ὕψος αἴρηται, ταῖς ἀρχεθύποις καὶ ἀσωμάτοις ἀκτῖσι τῆς λογικῆς πηγῆς τοῦ τελεσφόρου Θεοῦ περιλάμπεται, ὅταν δὲ καταβαίνῃ καὶ ἀφορῇ, ταῖς ἐκείνων εἰκόσιν, ἀθανάτοις λόγοις, οὓς καλεῖν ἔθος ἀγγέλους. Il faut remarquer en conséquence que les rayons divins sont appelés des πράγματα, les véritables choses, par opposition à leurs copies, les λόγοι; ce qui est entièrement contraire au langage platonique ordinaire, auquel ne furent non plus fidèles d'autres platoniciens des temps suivans. *Ib.*, 23 p. 643.

subalternes (1). C'est une pensée généralement accréditée par la doctrine de Philon, que le bien seul ne peut provenir de Dieu, que tout mal, tel qu'on le rencontre dans le monde, doit avoir une autre source (2). Mais de quelle source doit-il découler? c'est ce que semble déjà avoir fait entendre l'opinion des émanations de moins en moins parfaites de Dieu. Philon est en général d'avis que tout ce qui a sa raison dans autre chose ne peut être parfait; tout ce qui est créé est naturellement passif, celui qui crée est seul actif (3). Nous devons donc trouver Philon conséquent dans la déduction de ses pensées, lorsqu'il ne considère la parole de Dieu que comme une œuvre ou un organe de Dieu. Philon, supposant donc une échelle proportionnelle indéfinie d'êtres dépendans, dut naturellement remonter à des choses toujours plus imparfaites, s'il concevait cette échelle comme une série d'idées subordonnées qui sont opposées les unes aux autres; il dut penser du monde qu'il est nécessairement composé de qualités contraires qui se limitent et se combattent les unes les autres (4); il pouvait trouver dans tout cela des raisons suffisantes de l'imperfection du monde. Il va si loin dans cette direction qu'il conçoit la toute-puissance divine, limitée par l'incapacité des choses du monde à recevoir les dons de Dieu (5); ce qui lui fait dire encore que Dieu se sert, par

(1) *De conf. ling.* 34 p. 431.

(2) *De creat. mundi* 24 p. 17. Ἔδει γὰρ ἀναίτιον εἶναι κακοῦ τὸν πατέρα τοῖς ἐκγόνοις. Une chose digne de remarque, c'est que dans ce passage où Philon s'attache aux traditions de l'histoire de la création, il accorde que Dieu peut aussi faire les ἀδιάφορα. *De conf. ling.* 35 p. 432.

(3) *De Cherub.* 24 p. 153. Ἴδιον μὲν δὴ θεοῦ τὸ ποιεῖν, ὃ οὐ θέμις ἐπιγράψασθαι γεννητῷ, ἴδιον δὲ γεννητοῦ τὸ πάσχειν. Les puissances de Dieu sont aussi appelées ἀγέννητοι, mais le Verbe de Dieu s'appelle encore le fils aîné de Dieu.

(4) *De incorrupt. mundi* 20 p. 507.

(5) *Quod Deus immut.* 17 p. 284 s. Εἰδὼς τοίνυν ὁ δημιουργὸς

rapport à lui-même, de puissances pures, et de puissances mixtes à l'égard du contingent, parce que le contingent n'est pas susceptible de forces pures (1).

Le besoin philosophique de Philon lui aurait bien pu permettre de s'en tenir là ; mais il est de plus animé par un intérêt pratique auquel cependant pouvait se rattacher aussi une difficulté de théorie. Quand Philon fut conduit par sa doctrine de l'émanation à l'admission d'une échelle proportionnelle d'êtres, et par conséquent aussi à celle d'êtres imparfaits, tous ces degrés de l'existence étaient cependant pour lui dans le domaine du monde suprasensible, et par conséquent de l'Éternel sans changement ni devenir. Il n'y a que des idées, qui sont en même temps conçues comme des esprits, qui se produisent de cette manière. Mais, quoiqu'il y ait là aussi un monde sensible, muable, et des choses corporelles, l'existence de toutes ces choses devait cependant être dérivée d'une autre raison. L'idée que les philosophes grecs se faisaient de la matière vint le tirer d'embarras (2). Il l'admit, en donnant la préférence au sens dans lequel les stoïciens l'avaient conçue, quoiqu'il se montre parfois disposé à l'employer accidentellement, à la manière de Platon ou d'Aristote; car lorsqu'il la représente comme une force aveugle, inanimée, il rencontre la difficulté de savoir si la puissance divine ne devrait pas être limitée par l'action d'une semblable force, dans le monde sensible, et s'il ne pourrait pas présenter la matière comme un non-être (3)

τὰς περὶ αὐτὸν ἐν ἅπασι τοῖς ὀρίστοις ὑπερβολὰς καὶ τὴν τῶν γεγονότων, εἰ καὶ σφόδρα μεγαλαυχοῖεν, φυσικὴν ἀσθένειαν, οὔτε εὐεργετεῖν, οὔτε κολάζειν, ὡς δύναται, βούλεται, ἀλλ' ὡς ἔχοντας ὁρᾷ δυνάμεως τοὺς ἑκατέρου μεθεξοντας.

(1) L. l.

(2) *De Cherub.* 35 p. 162.

(3) *Quod Deus immut.* 25 p. 290. Γένεσις δὲ ἡ μὲν ἀγωγὴ καὶ ὁδός τίς ἐστιν ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι. *De nom. mut.* 5 *fin.* p. 585; *de creat. mundi* 26 *fin.* p. 19; *de somn.* I, 13 *fin.* p. 632.

ou comme une simple virtualité, ce qui pouvait lui sembler d'accord avec la doctrine stoïque, que la matière est quelque chose d'absolument passif. Mais, en définitive, il la considère cependant comme une masse corporelle, sans formes et sans propriétés, inerte et sans mouvement de sa nature, qui résiste au mouvement dans l'espace et qui peut néanmoins prendre toutes les formes par le mouvement (1). L'imperfection des choses se révèle donc encore à lui sous un tout autre point de vue que celui sous lequel elle pouvait lui apparaître en conséquence de l'idée mentionnée précédemment. Ce n'est pas seulement un défaut des choses allant toujours croissant dans le monde, qui s'y dévoile à ses regards; mais elle a son origine dans une force positive, aveugle de sa nature, qui n'écoute point la raison, qui ne se prête jamais entièrement à l'ordre du bien, qui n'est réellement point susceptible de bien en elle-même; mais qui, au contraire, ne fait qu'en troubler et souiller la pure essence (2). On comprend donc comment Philon pouvait se regarder comme autorisé à mettre une différence essentielle entre les idées pures, ou les anges, et les créatures de ce monde, qui devaient s'en éloigner par leur union avec la matière.

Mais à cela tient aussi l'intérêt pratique de Philon, ou plutôt la doctrine de la liberté humaine, qui doit être regardée comme le fondement de ses remontrances. Il semble bien n'avoir plus besoin de rien pour établir cette doctrine, lorsqu'il s'en rapporte à son affirmation du principe général que les membres des contraires, dans le monde, ne sauraient être séparés les uns des autres. Or, comme le nécessaire est dans le monde, le libre devait y

(1) *De creat. mundi* 2 p. 2. Τὸ δὲ παθητικὸν ἄψυχον καὶ ἀκίνητον ἐξ ἑαυτοῦ. *Ib.*, 5 p. 5. Οὐσία--ἡρμοσμένη γενέσθαι πάντα. ἦν μὲν γὰρ ἐξ ἑαυτῆς ἄτακτος.

(2) *De ebriet.* 9 p. 362; *quod Deus immut.* 17 p. 284 s.; *de nom. mut.* 6 p. 585.

être aussi (1). Mais cette proposition a tout-à-fait l'air de dissimuler l'embarras dans lequel se trouve Philon, en défendant une doctrine qui, rapprochée de ses autres principes, donne naissance à toutes sortes de doutes, et dont il devait bien savoir qu'elle avait été un des principaux points de controverse entre les stoïciens et les académiciens : aussi touche-t-il cette polémique, lorsqu'il dit que l'homme seul est d'une nature si mélangée qu'il peut y avoir bien et mal en lui (2). Les difficultés qui pouvaient naître de ce point de vue, devaient, dans le fait, paraître très grandes à Philon, puisqu'il avait à reconnaître partout, tant du côté de la nature divine que de celui de la matière, la dépendance des choses du monde. Quand il attribue à Dieu seul l'agir, et aux créatures le pâtir seulement; quand il enseigne que Dieu incline l'âme comme il lui plaît; quand, à ses yeux, les œuvres de l'homme se réduisent à rien (3), que devient alors la liberté de notre vouloir? Mais si la liberté ne doit pas subsister avec les actes divins, elle sera moins compatible encore avec la résistance ou l'influence de la matière; car le Divin seul est libre, mais la matière est le nécessaire (4). L'âme humaine semble donc flotter entre deux nécessités, toutes deux en dehors de sa puissance. Philon la voit réellement dans cette position, et il fait surtout ressortir la nécessité où

---

(1) *De confus. ling.* 35 p. 432. Ἔδει γὰρ καὶ τὸ ἀντίπαλον τῷ ἀκουσίῳ, τὸ ἑκούσιον, εἰς τὴν τοῦ παντὸς συμπλήρωσιν κατασκευασθὲν ἀναδειχθῆναι.

(2) *De creat. mundi.* 24 p. 17. Τὰ δὲ τῆς μικτῆς ἐστὶ φύσεως, ὥσπερ ἄνθρωπος, ὃς ἐπιδέχεται τὰ ἐναντία, φρόνησιν καὶ ἀφροσύνην κτλ. Suivant *de conf. ling.* 35 p. 432. l'homme seul est dans ce cas; cependant les anges moins parfaits sont bien aussi un peu dans ce cas.

(3) *Leg. alleg.* II, 21 p. 82.

(4) *De somn.* II, 38 p. 692. Ὁ μὲν γὰρ θεὸς ἑκούσιον, ἀνάγκη δὲ ἡ οὐσία. *Quis rer. div. her.* 55 p. 512. Ταῖς σώματος ἀνάγκαις.

est l'âme, par rapport à la cause première, Dieu. Le bien s'accroît naturellement et sans art dans l'âme qui est fécondée de Dieu. La grâce divine produisant tout dans la raison, celle-ci laisse, pour ainsi dire, échapper plutôt qu'elle ne les produit, ses propres résolutions et ses actions; elle est comme affranchie de tout libre vouloir (1). Tout bon sentiment n'a lieu dans l'âme que par l'inspiration de Dieu; mais le mal y existe avec la permission de Dieu, par les appétits sensibles que la matière allume en nous. Il est impossible à quelques hommes d'user du bien que Dieu a mis en eux. Philon ne craint pas de dire que les méchans sont l'effet de la colère de Dieu, comme les bons en sont un de sa grâce, quoiqu'il croie devoir ajouter que l'on ne peut parler de la colère de Dieu dans le sens propre (2). Il regarde comme une contrainte de la nature que quelqu'un soit conduit sans raisons par le torrent des perceptions extérieures (3). Il admet que le cours de la nature éloigne de plus en plus l'homme de la pureté et de la perfection primitives dans lesquelles Dieu l'avait créé. La chute du premier homme lui semble donc un événement naturel; mais il répute encore moins possible que les descendans du premier homme puissent échapper au péché dont la première cause est dans la contingence de la matière (4). Rien donc n'est propre à l'homme, ni le

---

(1) *De migr. Abrah.* 7 p. 441. Τότε μελέται μὲν καὶ πόνοι καὶ ἀσκήσεις ἡσυχάζουσιν, ἀναδίδοται δὲ ἄνευ τέχνης φύσεως προμηθείᾳ πάντα ἀθρόα, πᾶσιν ὠφέλιμα. καλεῖται δὲ ἡ φορὰ τῶν αὐτοματιζομένων ἀγαθῶν ἄφεσις, ἐπειδήπερ ὁ νοῦς ἀφίεται τῶν κατὰ τὰς ἰδίας ἐπιβολὰς ἐνεργειῶν καὶ ὥσπερ τῶν ἑκουσίων ἠλευθέρωται διὰ τὴν πληθὺν τῶν ὑομένων καὶ ἀδιαστάτως ἐπομβρούντων.

(2) *Ib.*, 31 p. 462 s.; *leg. alleg.* I, 13 p. 50; *quod Deus immut.* 15 p. 283. Οἱ μὲν φαῦλοι θυμῷ γεγόνασι θεοῦ, οἱ δ'ἀγαθοὶ χάριτι.

(3) *De sacrif. Abr.* 32 *fin.* Ἀλόγως ὑπὸ τῆς τῶν ἐκτὸς αἰσθήσεων φορᾶς ἀγόμενος.

(4) *De creat. mundi* 47 s., p. 32 s.; *quis rer. div. her.* 59 p. 515; *de nom. mut.* 6 p. 585; *de vita Mos.* III, 17 p. 157.

bien, ni le mal; Dieu agit seul dans la raison, et la matière dans les mouvemens irrationnels de la sensibilité (1). Il faut avouer que Philon devait trouver dans ses opinions théorétiques beaucoup d'occasions de douter de la liberté de l'homme. Il est incontestable cependant, d'après la direction pratique seule, qu'il y croyait fermement. L'intérêt pratique qu'il avait à exciter les hommes à la vertu le forçait à leur remontrer qu'ils ne sont méchans que par leur faute, qu'ils méritent par conséquent d'être punis et récompensés, suivant qu'ils s'adonnent au vice ou à la vertu. Si nous n'étions pas libres, nous ne pourrions pas être punis avec justice, car nous ne serions pas responsables de nos fautes (2); mais cette supposition pouvait lui sembler favorable à son opinion sur la nature de l'homme, sur sa position mitoyenne entre Dieu et la matière, position qui lui permet de se tourner tantôt vers l'un, tantôt vers l'autre, et de choisir entre les deux, entre la puissance coactive de la matière et la servitude divine, qui garantit la véritable liberté de l'esprit, la droite lumière de la raison (3).

Quiconque a suivi avec quelque attention les recherches que nous avons faites jusqu'ici sur Philon, s'apercevra inévitablement qu'il manque, dans toutes les parties de sa doctrine, d'enchaînement suffisant et d'accord avec lui-même dans le développement de sa thèse. Ce sont des propositions empruntées aux manières de voir les plus différentes, des opinions qui ne sont comprises qu'à demi, à moitié pressenties et qui ne sont jamais ramenées à un

---

(1) *De Cherub.* 22 p. 152; 32 p. 159. Ἔγωγ' οὖν ἐκ ψυχῆς καὶ σώματος συνεστὼς, νοῦν, λόγον, αἴσθησιν ἔχειν δοκῶν οὐδὲν αὐτῶν ἴδιον εὑρίσκω. *Ib.*, 33, *in pag.* 160.

(2) *Leg. alleg.* I, 13 p. 50. Βούλεται τὰ θεῖα δίκαια εἰσαγαγεῖν· ὁ μὲν οὖν μὴ ἐμπνευσθεὶς τὴν ἀληθινὴν ζωήν, ἀλλ' ἄπειρος ὢν ἀρετῆς, κολαζόμενος, ἐφ' οἷς ἥμαρτεν, εἶπεν ἄν, ὡς ἀδίκως κολάζεται κτλ. *Quod Deus immut.*, 10, p. 279; 15, p. 283.

(3) *Leg. alleg.*, III, 69, p. 125; *de creat. mund.*, 24, p. 50; *quod Deus immut.*, 10, p. 279.

principe qui les embrasse, les pénètre et les explique. Il nous fait l'effet d'être placé entre l'esprit oriental et l'esprit grec. Il a un pressentiment de la vérité qui est au fond de l'un et de l'autre; mais il n'a pas le talent d'interpréter ce pressentiment, d'apprécier la valeur de ces deux ordres d'idées, d'en déterminer la différence, d'estimer d'un point de vue élevé leurs droits à son assentiment. Telle est sa position chancelante; mais, il faut l'avouer, un fait est constant chez lui, c'est son aspiration à quelque chose de plus élevé que ce que nous possédons dans la vie actuelle. Le sentiment du mal dans lequel nous sommes placés avait fortement saisi son âme; c'est ce qu'il exprime, lorsqu'il veut que nous tendions à quelque chose de plus élevé et de meilleur, quel que soit le temps qu'il nous faudra pour l'atteindre. C'est là le véritable excitant de sa doctrine; elle est toute dirigée vers la tendance pratique de l'homme; il reprend, exhorte, encourage. Ses propositions scientifiques n'ont qu'un sens; elles doivent servir de base à la conduite. En leur donnant cette direction, il pense peut-être qu'elles n'avaient par conséquent pas besoin d'être bien soignées, qu'il pouvait tirer parti de tout ce qui peut servir seulement à l'exécution de notre activité morale. Mais quiconque fait attention à l'enchaînement étroit qui existe entre une doctrine et la conduite, appréhendera que l'incertitude et le fluctuant de la première n'aient exercé une influence préjudiciable sur ses exhortations à la dernière. Cette crainte ne se justifie que trop par l'examen de ses opinions sur la vie et les efforts des hommes.

Nous avons vu par les recherches précédentes que Philon voulait diriger les efforts de l'homme en général vers quelque chose de plus élevé, qui est le principe de la meilleure partie de lui-même. La formation du monde lui paraissant une chute des puissances divines, il voulait montrer la voie d'en haut, pour s'élever du monde à Dieu. Mais une incertitude devait déjà frapper cette doctrine, en ce qu'il ne sait pas dire au juste jusqu'où l'effort

humain peut nous conduire. Car, quoique en général le fond de sa doctrine puisse contenir l'idée que l'essence mortelle et muable est un être inaccessible, que nous ne pouvons l'honorer et le reconnaître que dans ses facultés, nous voyons cependant qu'il abandonne souvent ce point de vue. Il ne pouvait pas entièrement enlever aux hommes la tendance à l'intuition de Dieu : s'ils ne doivent pas pouvoir atteindre ce but, ils peuvent du moins chercher à s'en approcher d'aussi près que possible (1). C'est à cela que se rapporte la différence entre le fils de Dieu et le fils de la parole, dont l'un est Dieu même, l'autre son image seulement, distinction qu'il établit néanmoins, quoiqu'il doute qu'il puisse y avoir un tel fils de Dieu parmi les hommes mortels (2). L'inaccessibilité du souverain bien s'exprime aussi en ce que, à la vérité, la sagesse est posée comme quelque chose d'actuel, de réel, ainsi que le sage, l'ami de la sagesse, mais que cette sagesse doit nous rester inconnue à nous, êtres mortels (3). L'Être parfait lui semble seulement tenir le milieu entre Dieu et la nature périssable (4). Aussi quand Philon parle des âmes qui ne sont plus garottées par les liens du corps, a-t-il devant les yeux une approximation vers Dieu, l'ascension des âmes dans les régions supérieures du ciel; mais il ne leur promet pas qu'elles puissent atteindre le

---

(1) *De conf. ling.*, 20, *fin.* p. 419. Ἐμπρεπές γὰρ τοῖς ἑταιρίαν πρὸς ἐπιστήμην θεμένοις ἐφίεσθαι μὲν τοῦτον ἰδεῖν· εἰ δὲ μὴ δύναιντο, τὴν γοῦν εἰκόνα αὐτοῦ, τὸν ἱερώτατον λόγον, μεθ' ὃν καὶ τὰ ἐν αἰσθητοῖς τελειότατον ἔργον, τόν δε τὸν κόσμον. Τὸ γὰρ φιλοσοφεῖν οὐδὲν ἦν ἄλλο ἢ ταῦτα σπουδάζειν ἀκριβῶς ἰδεῖν.

(2) *Ib.*, 28, p. 426 s. Οἱ δὲ ἐπιστήμῃ κεχρημένοι τοῦ ἑνὸς υἱοὶ θεοῦ προσαγορεύονται δεόντως. — — — Καὶ γὰρ εἰ μήπω ἱκανοὶ θεοῦ παῖδες νομίζεσθαι γεγόναμεν, ἀλλά τοι τῆς ἀϊδίου εἰκόνος αὐτοῦ, λόγου τοῦ ἱερωτάτου.

(3) *De nom. mut.*, 4, p. 584.

(4) *De somn.*, II, 35, *in.* p. 689. Τὸν μὲν οὖν τέλειον οὔτε θεὸν οὔτε ἄνθρωπον ἀναγράφει Μωϋσῆς, ἀλλ', ὡς ἔφην, μεθόριον τῆς ἀγεννήτου καὶ φθαρτῆς φύσεως.

point le plus élevé; il ne leur donne pas même le rang que tiennent les anges, qui ne se sont jamais laissés émouvoir par des appétits terrestres, mais qui restent toujours en Dieu, comme intermédiaires entre lui et les sphères inférieures du monde (1).

La manière dont Philon exhorte les hommes à la vertu et à l'acquisition de ce qu'ils peuvent atteindre de plus élevé, présente le mélange bizarre d'idées hétérogènes que nous avons en général rencontrées dans ses doctrines. On y remarque encore la prépondérance du point de vue oriental, quoiqu'il ait pris presque partout une forme et un langage grecs. On voit en général par là qu'il présente le repos, la paix de l'âme et la joie en Dieu comme ce qu'il y a de plus élevé, qu'il préfère pour l'homme la sagesse paisible de la vie théorétique à la vie politique même (2), et que les thérapeutes, qui avaient fait choix de la vie contemplative, retirés du monde et privés de toute coopération au mouvement du monde, sont par conséquent beaucoup plus estimés de lui qu'ils ne l'auraient été des Grecs, dont les mœurs et les idées étaient toutes contraires (3), car Platon lui-même, qui, de tous les anciens Grecs, fut celui qui alla le plus loin dans cette direction, ne veut pas que le sage s'abstienne absolument de la vie politique. Cette façon de penser, différente de celle des Grecs, se montre presque dans tous les traits de l'éloge qu'il fait de la sainte vie des thérapeutes, surtout en ce qu'il n'estime pas une recherche intellectuelle dans le monde, mais bien une contemplation et une pratique religieuse qui s'attache à l'interprétation allégorique des saintes Écritures, pareille à son propre genre de vie théorétique (4). La vie politique vertueuse ne lui apparaît donc que comme un moyen de parvenir à la sagesse su-

(1) *De somn.*; I, 22, p. 641 s.
(2) *De migr. Abrah.*, 9, p, 443.
(3) *De vita contemplativa.*
(4) *Ib.*, 2, 3, 8, 10, 11.

périeure dans la contemplation religieuse; c'est un degré inférieur dans le développement de l'âme, une préparation à la vue de Dieu, autant qu'il nous est permis d'en jouir. Philon présente aussi l'application aux sciences encycliques et aux arts utiles comme un moyen de ce genre, mais en dehors de la vie des prêtres et des prophètes. Ils dédaigneraient de prendre part à l'administration temporelle de l'état. C'est là la base de sa division des hommes, en terrestres, qui sont adonnés au plaisir; en célestes, qui s'occupent de sciences cosmiques; en divins, qui sont justement les prêtres et les prophètes, véritables citoyens du monde des idées (1). La recommandation d'une vie séparée du monde et de la retraite dans la contemplation de Dieu est un des traits caractéristiques de sa façon de penser. L'homme doit se retirer en lui-même, s'isoler des choses extérieures, mais abîmer sa raison dans la raison générale, en Dieu (2).

Les exhortations morales de Philon ont trop le caractère de considérations édifiantes pour qu'elles puissent permettre une distinction précise des idées. Cependant son idée principale porte sur certains enchaînemens généraux que nous suivrons. On y aperçoit bien aussi quelques idées qui, bien qu'elles soient le fruit d'une manière de voir orientale, n'en méritent pas moins notre attention. En général Philon part de la doctrine stoïque, qu'il n'y a pas d'autre bien que la vertu. Il considère ceux qui reconnaissent des biens extérieurs et corporels comme des hommes à sentimens efféminés (3). Nous avons déjà remarqué précédemment que, suivant lui, la vertu est in-

(1) *De gigant.*, 13, p. 271. Θεοῦ δὲ ἄνθρωποι ἱερεις καὶ προφῆται, οἵ τινες οὐκ ἠξίωσαν πολιτείας τῆς παρὰ τῷ κοσμῳ τυχεῖν καὶ κοσμοπολῖται γενέσθαι, τὸ δὲ αἰσθητὸν πᾶν ὑπερκύψαντες εἰς τὸν νοητὸν κόσμον μετανέστησαν καὶ ἐκεῖθι ῷκησαν, ἐγγραφέντες ἀφθάρτων ἀσωμάτων ἰδεῶν πολιτείᾳ.

(2) *Leg. alleg.*, III, 9, p. 93; 13, 14, p. 95 s.

(3) *De post. Caïni*, 34, 35, p. 247 s.; *de somn.*, II, 2, p. 660.

féconde sans Dieu, et qu'elle ne peut être regardée que comme un don de Dieu (1). Cependant les idées qu'il en donne se rattachent souvent aux doctrines platoniques. L'homme aspire après son modèle; suivant l'idée qu'il a de Dieu, après l'homme véritable (2). Lors donc qu'il considère cette perfection comme accessible par la seule soumission du sensible à la raison, il admet aussi la division platonique des vertus, les quatre vertus dérivant de la division de l'âme en appétit, courage et raison (3), quoiqu'il ne détermine pas d'ailleurs l'idée des quatre vertus, d'après le point de vue platonique, mais plutôt d'après le point de vue stoïque (4). Mais ces idées grecques ne lui révèlent qu'une espèce inférieure de vertus, la vertu humaine et passagère; il en reconnaît, au contraire, une plus élevée, immuable, qui embrasse comme genre les espèces en question. Il l'appelle la bonté, qui est formée d'après la sagesse de Dieu, c'est-à-dire d'après sa parole, qui est la joie en Dieu et qui trouve en lui son ornement et sa gloire (5). La bonté, formée d'après la sagesse divine, n'est pas naturellement différente de la sagesse humaine; mais celle-ci est séparée de la vue rationnelle (φρόνησις), qui appartient aux quatre vertus; elle est la vertu qui nous conduit au service de Dieu, tandis que la vue ra-

---

(1) *Quod deter. pot. insid.*, 17, p, 203.

(2) *Leg. alleg.*, I, 12, p. 49; II, 2, p. 67; *de creat. mundi*, 46, p. 32.

(3) *Leg. alleg.*, I. 22 p. 57 s.

(4) *Ib.*, 19, p. 56.

(5) *Ib.*, I, 19. p. 56. Il s'agit des torrents dans l'Eden. Ὁ μὲν δὴ μέγιστος ποταμός, οὗ αἱ θέσσαρες ἀπόρροιαι γεγόνασιν, ἡ γενική ἐστιν ἀρετή, ἣν ὠνομάσαμεν ἀγαθότητα, οἱ δὲ τέσσαρες ἀπόρροιαι ἰσάριθμοι ἀρεταί· λαμβάνει μὲν οὖν τὰς ἀρχὰς ἡ γενικὴ ἀρετὴ ἀπὸ τῆς Ἐδέμ, τῆς τοῦ Θεοῦ σοφίας, ἣ χαίρει καὶ γάνυται καὶ τρυφᾷ ἐπὶ μόνῳ τῷ πατρὶ αὐτῆς ἀγαλλομενη καὶ σεμνυνομένη Θεῷ. Ἡ (*sc.* τοῦ Θεοῦ σοφία) δέ ἐστιν ὁ Θεοῦ λόγος· κατὰ γὰρ τοῦτον πεποίηται ἡ γενικὴ ἀρετή. *De Cherub.*, 2, p. 139.

tionnelle ne prend soin que de la vie humaine (1). Cette opposition, entre les vertus passagères et celles qui ne le sont pas, se présente sous une forme un peu étrange, savoir, celle des vertus corporelles et des vertus incorporelles; et l'on voit combien peu Philon tient à une distinction précise, puisqu'il admet une tempérance tant corporelle qu'incorporelle et qu'il dérive de la dernière l'expiation et le pardon des péchés qui sont commis par l'appétit de la jouissance sensible (2).

Philon ne s'attache pas moins, dans les expressions, aux idées grecques; mais cependant il suit essentiellement le caractère oriental de la pensée dans une autre division des vertus. Dans son interprétation allégorique il considère les trois patriarches du peuple juif comme trois directions de l'âme (τροποι ψυχῆς), ou trois symboles de la vertu; l'un comme l'image de la vertu qui réside en nous par l'instruction ou par la science, l'autre comme indiquant la vertu qui nous est donnée par nature, le troisième représente la vertu qui est acquise par l'exercice, par l'ascèse (3). Quand donc il dispose ces espèces de la vertu de telle sorte que la nature ait le premier rang, l'exercice le second et la science le troisième et dernier, il suit évidemment Aristote. Mais déjà l'expression fait remarquer une différence, car la morale formée par l'exercice, telle que l'entend Aristote, est différente de la vertu que Philon veut qu'on acquière par la pratique. L'ascèse, suivant Philon, n'a pas pour but de modérer les passions que la nature a mises en nous, mais leur déraci-

(1) *De præm. et pœn.*, 14, p. 421. Σοφία μὲν γὰρ πρὸς θεραπείαν θεοῦ, φρόνησις δὲ πρὸς ἀνθρωπίνου βίου διοίκησιν.

(2) *Leg. alleg.*, II, 20, p. 80 s.

(3) *De Abrah.*, 11, p. 9. Τρόπους γὰρ ψυχῆς ἔοικεν ὁ ἱερὸς διερευνᾶσθαι λόγος, ἀστείους ἅπαντας, τὸν μὲν ἐκ διδασκαλίας, τὸν δ' ἐκ φύσεως, τὸν δ' ἐξ ἀσκήσεως ἐφιέμενον τοῦ καλοῦ. *De somn.*, I, 27, p. 646. Τὴν ἀρετὴν ἢ φύσει ἢ ἀσκήσει ἢ μαθήσει περιγίνεσθαί φασι.

nement, l'apathie (1). Comment pourrait-il se faire que Philon ne s'éloignât pas ici totalement d'Aristote, quand celui-ci regardait la nature corporelle comme quelque chose qui tend de soi-même au bien, tandis que Philon la voyait engagée dans un combat sans fin contre le bien et le divin? Ce combat a sa raison dans la matière, qui est dans une opposition originelle contre Dieu, qui entraîne à un changement incessant ce qui est formé par Dieu, et menace de le corrompre. Philon demande donc, dans les termes les plus énergiques, la mortification de la chair, du corps et avec lui celle des sens et de la parole articulée, qui semble cependant se rapprocher beaucoup de la parole de Dieu, de la raison (2). Ce n'est donc que par condescendance pour la faiblesse humaine qu'il ne demande la répression des désirs charnels qu'autant qu'il est possible, ou qu'il permet que ces désirs subsistent, mais en voulant qu'ils soient soumis à la raison; il considère, pour me servir de ses expressions, comme un prescrit de l'Esprit-Saint, que la partie irrationnelle en nous se transforme dans l'âme et devienne, jusqu'à un certain point, raisonnable (3).

Il résulte déjà de ce qui a été dit que l'idée de la nature, considérée comme fondement de la vertu, devait être entendue d'une toute autre manière par Philon que par Aristote; car la nature n'était pour celui-ci que la disposition raisonnable de ceux de nos mobiles qui se rapportent aux états passifs de l'âme. Aux yeux de Philon, rien de bon ne pouvait sortir de cette nature; la vertu doit

---

(1) *Leg. alleg,*, II, 25, *fin.* p. 85. Ἐὰν γὰρ ἀπάθεια κατάσχῃ τὴν ψυχήν, τελέως εὐδαιμονήσει. *Ib.*, III, 45, p. 113. Μωϋσῆς δὲ ὅλον τὸν θυμὸν ἐκτέμνειν καὶ ἀποκόπτειν οἴεται δεῖν τῆς ψυχῆς, οὐ μετριοπάθειαν, ἀλλὰ συνόλως ἀπάθειαν ἀγαπῶν. *Ib.*, 47, 48.

(2) *De prof.*, 17, p. 559.

(3) *Quis rer. div. her.*, 38, p. 499. Τὸ ἄλογον ἡμῶν μέρος ψυχωθῆναι καὶ τρόπον τινὰ λογικὸν γενέσθαι.

plutôt être acquise par l'extirpation de ces mobiles. Cette différence des points de vue ressort aussi particulièrement et d'une manière très forte, en ce que, pour Aristote, la vertu de nature n'est que le commencement presque insensible de la vertu, une vertu qui en mérite à peine le nom (1), tandis que Philon la regarde comme la vertu par excellence, et qu'il regarde, au contraire, la vertu par pratique comme très inférieure, et même seulement comme une aspiration à la vertu (2). Il parle beaucoup aussi de l'incertitude de la vertu ascétique, qu'il réduit à l'effort fait pour s'élever par ses propres forces et pour atteindre le bien par sa liberté et son énergie propres, tandis que la véritable fermeté dans la vertu n'est obtenue qu'à titre de don de Dieu. Il se représente l'ascète comme un homme qui combat en faisant usage de toutes ses forces, mais qui doit par cette raison succomber et se relever quelquefois. Il est exercé à supporter le travail; mais celui qui reçoit la vertu de la nature est plus heureux. Celui-là retombe quelquefois dans les vices de sa nature mortelle; celui-ci en recueille, au contraire, un repos sans trouble et une satisfaction de l'âme comme un présent de Dieu (3). On ne peut méconnaître quelle nature il considère comme le fondement de la vertu tant vantée. Ce n'est pas cette nature de l'homme qu'il a reçue à sa naissance, mais la nature que Dieu lui inspire, lorsqu'il fait descendre sur lui le souffle de son Verbe et de ses puissances, après que

(1) *De somn.*, I, 27, p. 646.

(2) *De sacrif.*, 36, p. 186 *fin.* Πόνου μὲν γὰρ καὶ προκοπῆς ὢν Ἰακὼβ σύμβολον.

(3) *De nom. mut.*, 13, p. 591. Εἶθ' ὁ μὲν διδαχθεὶς ἀθανάτῳ χρώμενος ὑποβολεῖ τὴν ὠφέλειαν ἔναυλον καὶ ἀθάνατον ἴσχει μὴ τρεπόμενος· ὁ δὲ ἀσκήτης καὶ τὸ ἑκούσιον ἔχων αὐτὸ μόνον καὶ τοῦτο γυμνάζων καὶ συγκροτῶν, ἵνα τὸ οἰκεῖον πάθος τῷ γεννητῷ μεταβάλῃ, καὶ ἂν τελειώθῃ καμὼν πρὸς τὸ ἀρχαῖον ἐπάνεισι γένος· τλητικώτερος μὲν γὰρ οὗτος, εὐτυχέστερος δὲ ἐκεῖνος. *De somn.*, I, 23, p. 643.

l'homme s'est long-temps fatigué à lutter avec ses appétits et s'est formé à la discipline des sciences encycliques (1). La vertu naturelle est donc opposée, suivant Philon, aux deux autres espèces de vertus, puisque celle qui est acquise par la science ne lui semble qu'une œuvre de l'industrie humaine. Elle n'est pas la science ferme que Platon et Socrate avaient représentée comme la véritable essence de la vertu, mais seulement un produit de la réflexion sur les phénomènes cosmiques et un résultat de la culture intellectuelle par les sciences encycliques. Elle est aussi susceptible de perfectionnement, tandis que la vertu naturelle est parfaite tout d'un coup, à cause de la rapidité infinie de l'action divine (2). Une autre vertu supérieure, qui est le fruit de la philosophie ou de la sagesse, doit cependant être distinguée, par ses dehors, de cette vertu de science; car celle-là doit aussi être regardée comme un don de Dieu; et, prise dans ce sens, la vertu par science lui paraît égale à la vertu naturelle (3). Il représente aussi la vertu naturelle comme la racine des autres vertus, non pas en ce sens que celles-ci ne doivent s'élever que de celle-là comme de quelque chose de plus parfait; mais en ce sens que le génie suprême de la vertu a été regardé comme la source des quatre vertus inférieures, parce que, suivant Philon, le général est plus élevé que les espèces particulières (4).

---

(1) *De somn.*, *l. l.*; *de præm. et pæn.*, 4, p. 412; *de ebriet.* 12, p. 364.

(2) *De ebriet.*, 31, *in.* p. 375 s.

(3) *De mut. nom.*, 14, p. 591. Ὅτι ἡ μὲν διδακτὴ ἀρετὴ καὶ ἀσκητικὴ δέχονται τὰ πρὸς βελτίωσιν· ἐφίεται γὰρ δὴ ὁ μὲν διδασκόμενος ἐπιστήμης, ὧν ἀγνοεῖ, ὁ δὲ ἀσκήσει χρώμενος στεφάνων καὶ τῶν προκειμένων ἄθλων φιλοπόνῳ καὶ φιλοθεάμονι ψυχῇ· τὸ δὲ αὐτοδίδακτον καὶ αὐθομαθὲς γένος, ἅτε φύσει μᾶλλον ἢ ἐπιτηδεύσει συνιστάμενον ἐξ ἀρχῆς ἴσον καὶ τέλειον καὶ ἄρτιον ἠνέχθη, μηδενὸς ἐνδέοντος τῶν εἰς πλήρωσιν ἀριθμοῦ. En ce sens, la science est aussi une seule et même chose avec l'intuition de Dieu. *De migr. Abrah.*, 8, p. 442.

(4) *De m* ., I, 27, p. 646; *leg. alleg.*, I, 19, p. 56.

Il y a encore un autre côté par lequel cette expression se recommandait à lui. On conçoit que l'état de mélange dans lequel se trouve ici la pensée orientale de Philon avec les idées aristotéliques ne pouvait pas avoir lieu sans quelque indécision entre l'un et l'autre élément de ce tout; ce qui devait y contribuer encore, c'est que l'interprétation qui traite des personnes comme des idées, pouvait cependant toujours perdre l'inclination d'envisager les idées sous un jour personnel. Nous observons deux choses, lorsque Philon rappelle que chacun des trois patriarches devait participer aux trois vertus, mais qu'il prend son nom de la vertu qu'il supposait avoir été prédominante en lui; car il ajoute que ni l'instruction ne peut parvenir à la perfection sans la nature et l'exercice, ni la nature atteindre son but sans l'instruction et l'exercice encore, ni enfin l'exercice qui n'aurait pas pour fondement la nature et l'instruction (1). Philon ne s'accorde ici avec Aristote qu'en ce qu'il donne la nature et la science pour fondement de la pratique, qui est regardée comme complément de l'une et de l'autre; mais il y a là très peu d'accord avec cette autre opinion du même philosophe, qu'après que la science et l'exercice ont été cherchées dans le développement des forces humaines, Dieu fait le reste, en renouvelant notre nature. Philon pouvait trouver dans son point de vue quelque raison de se rapprocher de cette doctrine d'Aristote, quelque étrange que puisse paraître la manière figurée précédente. Il ne pouvait pas ne pas remarquer en effet que la nature, conçue comme grâce divine, doit déjà se faire sentir dans tous les développemens, inférieurs de la vertu, et en forme en quelque sorte le fondement; il devait aussi reconnaître que les effets naturels divins sur l'homme ne pourraient pas être indépendans de la préformation de leur objet, s'il voulait maintenir le principe de son

(1) *De Abrah.*, 11, p. 9.

point de vue moral, que le don suprême de la joie et de la satisfaction de l'âme vient à la vérité de Dieu, mais suppose cependant, comme antécédens, des efforts du côté de la culture scientifique et du combat ascétique. A cet égard, Philon embrasse particulièrement le rapport de l'instruction dans les sciences encycliques à l'exercice et à la nature. Il dit que l'exercice est le résultat de l'instruction et de l'étude (1), car il faut d'abord être nourri du lait de la science avant de pouvoir supporter l'aliment plus solide et plus fort des athlètes; il faut être docile à ce précepte de la culture scientifique, qui nous détourne du plaisir sensuel et nous porte aux choses spirituelles (2); mais ensuite il considère aussi la vertu acquise par nature, et qui reçoit, comme nous l'avons vu, son complément dans la science ferme du bien ou de Dieu, comme une conséquence de l'exercice dans les sciences encycliques, puisqu'il dit que ce n'est qu'au moyen de celles-ci que l'on peut posséder celle-là avec sécurité, et qu'un grand nombre de ceux qui se sont appliqués dès leur jeunesse à la philosophie, sans s'être auparavant exercés dans les sciences encycliques, n'ont pu s'élever ensuite plus haut quoiqu'ils aient voulu le faire (3). On voit qu'il a fait reposer sur une science fondamentale ce qui, dans son sens, doit être aussi un don de Dieu. Dans ce rapport, il distingue donc clairement la vertu par instruction de la science ou de la sagesse, qu'il regarde comme la vertu la plus sûre, et comme la source de toute vertu (4). Celle-ci n'est donc autre chose que la vertu par nature. Mais lorsqu'il fait tirer par la sagesse les vertus de théorèmes logiques, physiques et moraux (5), on le voit aussi revenir au point de vue grec, et l'on s'aperçoit combien il doit lui être

---

(1) *De somn.*, I, 27, p. 646. Τὸ γὰρ ἀσκήσει ἔκγονον τοῦ μαθήσει.
(2) *Congr. erud. grat.*, 13 s., p. 588 s.
(3) *De ebriet.*, 12, 13, p. 364.
(4) *De nobil.*, 5, p. 442; *de fort.*, 3, p. 377.
(5) *De fort.*, *l. l.*

difficile de distinguer la vertu par enseignement de la sagesse comme don de Dieu. Nous ne pourrions pas garantir qu'il n'ait pas souvent à se reprocher de les avoir confondues. La même faute est on ne peut plus visible, lorsqu'il tient pour plus parfaite la vertu acquise par instruction, quoiqu'elle ait naturellement demandé une mémoire très tenace, que celle acquise par l'exercice, quoique celle-ci ait déjà dû parvenir à l'intuition par don de Dieu; car l'ascète sera toujours entraîné au pire par l'épuisement auquel il est exposé dans le combat, tandis que celui qui est élevé par sagesse se réjouit de rester ferme dans la sphère supérieure du savoir (1). Il ne faut pas méconnaître que ceci s'accorde avec le privilége que Philon reconnaissait à la vie scientifique sur la vie politique; mais il s'accorde aussi particulièrement avec la manière dont Philon envisageait la vie humaine, la considérant comme un combat dans lequel le sensible n'est jamais entièrement surmonté. C'est pourquoi aussi l'homme ne peut parvenir à aucune intuition de Dieu parfaitement tranquille et sûre. L'esprit de Dieu s'agitte bien quelquefois dans l'homme, mais il ne peut s'y fixer (2); la sensibilité de l'homme y met obstacle, car quoiqu'il soit transporté hors de lui-même dans l'enthousiasme, cependant l'humain l'épie sur le péristyle pour l'attaquer aussitôt

---

(1) *De mut. nom.*, 13, p. 591. Λεκτέον οὖν, ὅτι καὶ ταῦτα χαρακτῆρές εἰσιν, οἷς ἡ διδακτὴ τῆς ἀσκητικῆς ἀρετῆς διαφέρει. Ὁ μὲν γὰρ διδασκαλίᾳ βελτιωθείς, εὐμοίρου λαχὼν φύσεως, ἣ περιποιεῖ τὸ ἄληστον αὐτῷ διὰ συνεργοῦ μνήμης, μόνῃ χρῆται, ὧν ἔμαθεν ἀπρὶξ ἐπειλημμένος καὶ βεβαίως περιεχόμενος. Ὁ δὲ ἀσκητής, ἐπειδὰν γυμνάσηται συντόνως, διαπνεῖ πάλιν κτλ. *Ib.*, 14, p. 591.

(2) *Quod Deus immut.*, 1, p. 272 *fin.*; *de gigant.*, 5, p. 265. Μένει μὲν γὰρ ἔστιν ὅτε, καταμένει δὲ οὐδ' εἰσάπαν παρὰ τοῖς πολλοῖς ἡμῖν. C'est une chose remarquable, que l'existence de l'esprit divin est ici représentée en nous comme quelque chose de tout-à-fait ordinaire, qui a lieu avec et contre la volonté de l'homme.

qu'il paraîtra, s'il abandonne le désir puissant du divin(1). Mais comment concilier cette idée avec l'assurance donnée à la vertu scientifique d'une grande sécurité? Assurément elle ne cadre pas avec la description de la vertu scientifique, telle qu'elle a été donnée auparavant, et en conséquence de laquelle l'exercice n'a été regardé, dans les sciences encycliques, que comme la nourriture de lait de la jeunesse, tandis que l'ascète est présenté comme le progrès ultérieur de la connaissance à l'acte.

On voit cependant briller à travers toutes ces inégalités dans l'exposition de Philon, une idée générale constante; je veux dire la persuasion de la faiblesse de l'homme, et de la force de Dieu dans l'homme, persuasion à laquelle se rattache cependant, d'une part, l'idée qu'une imperfection est le partage nécessaire de toutes les choses de ce monde, particulièrement de la vie terrestre de l'homme, l'imperfection du contingent, du matériel, qui est soumis à la caducité et à la mort, comme à la naissance; tandis que, d'un autre côté, se trouve confirmée la doctrine, fondée dans les efforts de Philon pour opérer sur la culture morale des hommes, que l'homme doit prendre à tâche de répondre aux effets de la grâce divine. Cette persuasion de la force de Dieu dans l'homme est manifeste dans l'idée de la vertu naturelle, dont la conséquence est aussi la recommandation d'une vie conforme à la nature. Philon devait penser que tout bien vient de Dieu. Mais la puissance de la chair, de la matière agissant dans le monde, quoiqu'elle soit seulement passive, se révolte contre ce bien, et la faiblesse de l'homme est visible; elle ne souffre pas que l'esprit de Dieu habite dans l'homme. Ainsi donc, l'homme a toujours à combattre avec la matière, et la vie ascétique lui est nécessaire.

(1) *De somn.*, II, 34 *fin.*, p. 689. Ἐπειδὰν δὲ στῇ ἐνθουσιῶδες καὶ ὁ πολὺς ἵμερος χαλάσῃ, παλινδρομήσας ἀπὸ τῶν θείων ἄνθρωπος γίνεται, τοῖς ἀνθρωπίνοις ἐντυχών, ἅπερ ἐν τοῖς προπυλαίοις ἐφέδρευεν, ἵν' αὐτὸ μόνον ἐκκύψαντα ἔνδοθεν ἐξαρπάσῃ.

durent une maladie incurable de l'âme (1). Pour ce qui est de la troisième vertu, la justice, nous devons assurément nous étonner de la trouver ici en toute autre compagnie que celle où nous l'avons vue d'abord, puisqu'elle était mise au nombre des quatre vertus platoniques. C'est d'autant plus surprenant que la justice, ainsi que la bonté, est représentée comme la vertu qui conduit à toutes les autres (2); ce qui fait que le juste est regardé comme la protection et l'appui dès méchans parmi lesquels il vit, et même de l'espèce humaine entière par son enseignement et ses prières (3), éloge qui ne se donne ordinairement qu'au sage (4). Il l'appelle expressément le prix dû à la justice, de ce qu'elle ne sauve pas seulement le juste, mais encore tout le genre humain, et tous les êtres vivans qui habitent la terre (5). Philon va si loin dans cet éloge de la justice, qu'il oublie à ce sujet qu'elle ne devait être qu'une vertu subordonnée, qu'il détermine aussi le critérium à donner à cette vertu, et qu'il l'élève même si haut que l'on ne peut plus apercevoir aucune différence entre elle et la vertu suprême, la vertu naturelle. Le juste lui semble comme absolument parfait dès le commencement (6).

Quand donc Philon met en rapport ces trois vertus inférieures avec les vertus supérieures décrites précédemment, il accorde en général seulement que les premières sont aux secondes comme l'exercice de la jeunesse aux œuvres d'hommes habitués aux combats (7). Cependant la

---

(1) *Leg. alleg.*, III, 34 *fin.*, p. 108; *de Cherub.*, 1, p. 139.

(2) *De Abrah.*, 5, p. 5. Ἄμεινον γὰρ οὐδὲν δικαιοσύνης, τῆς ἐν ἀρεταῖς ἡγεμονίδος, ἣ καθάπερ ἐν χόρῳ καλλιστεύουσα πρεσβεύει. *Ib.*, 6, p. 6.

(3) *De migr. Abrah.*, 21, p. 454 s.

(4) *De sacrif. Abel.*, 37, *in.* p. 187; *de pœnit.*, 2 *fin.*, p. 407.

(5) *De Abrah.*, 8 *fin.*, p. 8; *de præm. et pœn.*, 4, *in.* p. 411. Ceci fait allusion à Noé, symbole de la justice.

(6) *De Abrah.*, 9, p. 8. Ὁ μὲν γὰρ τέλειος ὁλόκληρος ἐξ ἀρχῆς.

(7) *Ib.*, 10, p. 8.

description qu'il donne des vertus particulières laisse entrevoir qu'il considère chaque vertu en particulier comme un degré inférieur d'une autre vertu plus élevée; ainsi, l'espérance est comme le degré au-dessous de la vertu par science; le repentir qui a lieu dans le combat contre le mal, est le degré au-dessous de la vertu ascétique, et la justice s'attache au bien dès le commencement, le degré au-dessous de la vertu naturelle. Il fait ressortir ce rapport entre l'espérance et la vertu par instruction, lorsqu'il les unit par la foi; car, de même que la véritable espérance est l'espérance en Dieu, de même la véritable foi est celle qui ne se confie qu'en Dieu, à la seule conscience. Il est clair de soi que ces idées se tiennent; l'espérance ne peut être regardée que comme un degré inférieur de la foi confiante, et c'est aussi pour cette raison que Philon appelle la foi l'accomplissement des bonnes espérances (1). Mais l'essence de la foi consiste pour lui dans la confiance assurée que ce qui ne nous est pas présent, le bien parfait, qui nous a été promis, existe véritablement (2). Il reconnaît cette foi à Abraham, symbole de la vertu par instruction. Il reçut le prix du combat pour son espérance, dans laquelle il tendait à la perfection, à la foi en Dieu (3). On voit clairement la manière dont cette idée religieuse de la foi s'applique aux remontrances religieuses de Philon, comment elle se rattache aux espérances qu'il partageait avec son peuple, d'un entier accomplissement ultérieur des promesses divines, d'un avenir meilleur, dans lequel les hommes pieux, qui sont dispersés, se réuniront de nouveau, conduits par un

(1) *De Abrah.*, 46 *in.*, p. 30 *in.*; *de migr. Abrah.* 9, p. 442; *quis rer. div. her.*, 18, p. 485 s.

(2) *De migr. Abrah.*, l. l. Εἰς μαρτυρίαν πίστεως, ἣν ἐπίστευσεν ἡ ψυχὴ Θεῷ, οὐκ ἐκ τῶν ἀποτελεσμάτων ἐπιδεικνυμένη τὸ εὐχάριστον, ἀλλ' ἐκ προσδοκίας τῶν μελλόντων. Ἀρτηθεῖσα γὰρ καὶ ἐκκρεμασθεῖσα ἐλπίδος χρηστῆς καὶ ἀνενδοίαστα νομίζουσα ἤδη παρεῖναι τὰ μὴ παρόντα διὰ τὴν τοῦ ὑποσχομένου βεβαιοτάτην πίστιν, ἀγαθὸν τέλειον, ἆθλον εὕρηται.

(3) *De præm. et pœn.*, 4, p. 412.

phénomène divin, surhumain, qui sera sensible aux bons, insensible à tous les autres, pour se réjouir alors de la plus belle condition possible sur la terre (1). Il appelle donc aussi la foi la reine des vertus ou la vertu la plus parfaite (2). Il ne faut pas non plus oublier ici combien il lui était difficile de se faire une idée ferme de ce qu'il devait estimer de plus élevé dans le développement humain.

Ayant parlé de l'attente nationale de Philon, nous ne devons pas oublier de dire que, malgré ce qui le rattachait au peuple dont il faisait partie, il s'en éloignait pourtant sous certains rapports, à cause de l'éducation grecque qu'il avait reçue. Son mode d'interprétation allégorique dut profondément déraciner en lui le sens littéral des traditions sacrées qui forment toute la base historique de la vie du peuple juif. Les idées qu'il cherche à inculquer sur l'essence divine devaient d'autant moins se concilier avec les représentations antropomorphistiques, qui sont si fréquentes dans les livres mosaïques, qu'il n'hésite pas à regarder comme une illusion pieuse les expressions qui ont ce sens (3). Mais ce mode d'explication allégorique ne se borne pas seulement à la partie historique, il s'étend au contraire à toute la législation sacrée, à la théocratie des juifs, et à tous les rites du service divin qui s'y rattachent; ensorte qu'il veut aussi qu'on les regarde comme des actions symboliques, qui n'ont été conçues que pour les faibles, et qui ne doivent regarder que notre vie corporelle, tandis que la vie spirituelle ne demande que le culte de Dieu en un sens purement spirituel, et dépouillé de toutes pratiques extérieures. Il blâme, à la vérité, ceux qui dédaignent de telles pratiques, mais seulement parce qu'ils se contentent par-là de l'apparence de la vertu, et se retirent ainsi de la communion avec les autres hom-

(1) *De execrat.*, 9, p. 435 s.

(2) *De Abrah.*, 46, p. 39, *quis rer. div. her.*, 18, p. 485.

(3) *Quod Deus immut.*, 14, p. 282 s.

mes (1), reproche qui nous semble n'avoir aucun sens sous le point de vue de Philon, puisque, ordinairement, il loue la vie solitaire plutôt qu'il ne la blâme.

Si donc nous avons assigné à Philon une place entre la philosophie orientale et la philosophie grecque, nous croyons que l'exposition de ces doctrines paraît nous y autoriser parfaitement. Il y a deux choses en lui : l'éducation grecque fondée sur la philosophie, et la manière de penser orientale; mais celle-ci est prédominante. La première ressort dans son respect pour les sciences encycliques, et dans sa manière de les rattacher et de les subordonner à la philosophie. Il tire presque toute la façon d'envisager l'enchaînement des sciences, celui du monde, l'importance de ses parties, d'un emploi éclectique des travaux grecs, si l'on peut nommer éclectique le mélange qu'il fait, à l'occasion de chaque recherche, des doctrines de Platon, d'Aristote, des stoïciens et d'autres grecs. Nous l'aurions cependant trouvé à peine digne d'une mention pour cet usage de la philosophie grecque ; ses doctrines orientales seules le recommandent à notre attention. Elles sont évidentes lorsqu'il met sous les yeux le rapport des choses du monde à Dieu. Il semble, à la vérité, s'attacher au point de vue stoïque, lorsqu'il considère Dieu comme la cause seule active dans le monde, et qu'il ne donne qu'un rapport passif à tout le reste avec Dieu. Mais combien cette doctrine est éloignée du véritable sens stoïque lorsqu'il restreint la liberté spirituelle de l'âme humaine, que les stoïciens regardent ordinairement comme une partie émanée de l'activité divine, à préparer au dedans d'elle une place pour l'action de Dieu ! Pour lui, l'opposition entre Dieu et la matière est moindre qu'entre Dieu et la créature. Celle-ci est l'étoffe passive de l'action divine, et tout ce qui se produit de bien en elle, n'est qu'un effet de la grâce de Dieu. Ni le

(1) *De migr. Abr.*, 16, p. 450.

disciple du Portique, ni le Grec en général n'avaient une idée de ce champ de la grâce. Il faut avouer que, par cette transformation des idées, le cosmique et le divin s'éloignèrent de plus en plus. Par la raison précisément que les choses de ce monde doivent plutôt céder qu'être parfaitement soumises à la puissance de Dieu, par le fait qu'elles se transforment en la nature du passif, elles perdent aussi tout droit de s'attacher au divin. C'est pourquoi encore le divin se soustrait à l'humain dans la même mesure qu'il le dompte; le bien même qui se trouve dans le monde ne lui paraît pas rendre le divin d'une manière plus satisfaisante. L'idée de Dieu est si éloignée de nous qu'elle disparaît tout-à-fait à nos regards. L'être peut être nommé, mais les hommes ne peuvent ni connaître ni *dire* ce qu'il est. Dieu, qui anéantit tout par son agir, retire donc son action du monde; c'est trop peu pour lui d'être cause agissante, il est donc parfaitement en soi; *il abandonne* à ses serviteurs la création, la formation de la matière, qui se place vis-à-vis de ce Dieu disparu comme une autre illusion, car plus le monde est éloigné de l'être, plus il doit participer au néant. Mais il devait sans doute paraître impossible d'unir ces deux oppositions les plus extrêmes. La doctrine de l'émanation ne pouvait servir à dissimuler cette impossibilité, puisqu'elle interpose les puissances servantes entre Dieu et la matière, et qu'elle a pour but, d'un côté, de mettre Dieu en dehors de tout contact avec le monde, afin que son idée pure n'en soit pas souillée; et que d'un autre côté, elle tend à gagner un passage du parfait à l'imparfait, en faisant descendre insensiblement les émanations divines. L'écoulement des forces ou puissances du sein de Dieu est regardé comme quelque chose d'entièrement indifférent pour lui, par rapport à la première de ces fins. Son essence immuable n'est point altérée par cette émanation qui a lieu de toute éternité, et les émanations apparaissent elles-mêmes en conséquence comme des êtres éternels, mais cependant pas infinis; car elles ne sont que des instrumens de la volonté

divine. Tout le monde peut voir avec combien peu de raison cette doctrine a été comparée à la théorie platonique des idées.

On peut cependant y apercevoir une exaltation de la conscience, dans laquelle le monde antique voyait un abîme entre lui et le vraiment parfait; de là aussi les plaintes nombreuses sur le caractère passager, sur la vanité, sur l'essence purement apparente du terrestre et des choses cosmiques. Si Philon reconnaît un meilleur sort aux anges, ce n'est qu'un préjugé du peuple juif. S'il pense de même des astres, c'est un préjugé grec. Il devait, en conséquence de la tendance prédominante de la philosophie, se représenter tout ce qui est matériel et même toutes les émanations spirituelles de la divinité, comme éternellement éloignées de la véritable perfection. Mais plus cet éloignement lui paraît grand, plus il paraît insurmontable, plus aussi doit être fort le désir de le dominer. Ainsi se recommandait à Philon la doctrine de l'intuition de l'être, non simplement comme dans un miroir, mais dans la vérité, doctrine d'un mode de connaissance non naturelle mais mystique, pour donner une expression à l'ardeur de son désir, expression irrégulière, dans le fait, comme le témoignent d'ailleurs plusieurs formes dans lesquelles cette doctrine s'est tantôt produite, tantôt cachée. Mais comment concevoir cette parfaite intuition qui découvre tout-à-coup son imperfection, puisque l'âme doit s'y fatiguer et se laisser surmonter ensuite par les influences de la chair? Mais son irrégularité se montre particulièrement dans la forme toute mystérieuse sous laquelle elle se manifeste et qui la représente comme un transport ineffable de la raison, mais dans lequel la raison n'est absolument plus active comme raison. Cette doctrine est entremêlée d'idées grecques, car Platon avait déjà parlé d'une intuition des idées, mais assurément d'une toute autre manière, et seulement sous des formes mystiques; mais non pas comme s'il devait y avoir là quelque chose de différent de l'activité scientifique, non pas

comme si Dieu devait y être aperçu autrement que dans les idées. Aussi cette intuition de Dieu se concilie-t-elle avec l'inspiration grecque d'une âme saisie de Dieu ; et cependant ce n'est pas le délire divin des Grecs que Philon veut qu'on estime, mais il promet un repos parfait et sans trouble de l'âme dans cette intuition. C'est bien là un caractère de l'origine orientale de cette doctrine philosophique ; seulement Philon ne peut s'abandonner à l'intuition divine d'une manière aussi prononcée que les philosophes indiens, s'abîmer en soi ou en Dieu, parce qu'il n'ose affirmer comme eux d'une manière aussi tranchée l'entière séparation de l'âme d'avec la matière, ou le néant de toutes les oppositions intellectuelles. Il ne peut nier tout-à-fait la réalité de de la vie muable, quel que soit son mépris pour elle ; il reconnaît aussi l'enchaînement des différentes parties du monde ; il incline aussi, en un mot, à la vie humaine et à la civilisation grecque. Mais son opinion touchant le but suprême de la vie humaine ne permet cependant de restreindre que les tendances de chaque vertu à n'être que des préparations à la grâce divine, à purifier l'âme, non pas entièrement, mais à peu près cependant, pour préparer à cette grâce une demeure digne d'elle.

CHAPITRE VII.

DIFFUSION DE L'ESPRIT ORIENTAL PARMI LES GRECS.

Cette espèce de philosophie que nous trouvons dans Philon et qui se rapprochait des idées orientales, se remarque déjà chez les écrivains proprement grecs de la période qui nous occupe ; mais c'est peu sensible encore ; on n'en trouve que quelques traces clair-semées. Il a fallu deux siècles pour la faire accepter aux Grecs et aux Romains, tant elle leur était étrangère ! Nous ne devons pas

cependant négliger d'en faire remarquer les traces çà et là.

Les ouvrages de Philon contiennent souvent des applications des symboles numériques des pythagoriciens et en supposent l'usage connu. On ne peut donc pas douter que, de son temps, la doctrine pythagorique n'ait repris crédit; mais comment et à quelle époque reprit-elle faveur, c'est ce qu'on ignore. Il est vraisemblable que ce mouvement se rattache aux travaux d'érudition des écoles d'Alexandrie, sur l'activité desquelles nous manquons absolument de renseignemens. Ce n'est que vers le temps de Philon que nous voyons paraître plusieurs pythagoriciens. Nous leur trouvons en général le caractère de la philosophie dont nous avons à nous occuper dans ce chapitre, de l'attachement à la culture grecque avec un penchant pour les idées mystiques de l'Orient, qui semblent avoir une grande affinité avec les symboles mystérieux de la théorie pythagorique des nombres, ainsi qu'avec une autre superstition. Ce nouveau pythagorisme semble aussi avoir généralement nourri une prédilection pour la théorie platonique des idées et ne s'être pas moins attaché à la morale ascétique. Justin le Martyr nous raconte qu'il fréquenta dans sa jeunesse un de ces pythagoriciens qui promettait de conduire, par sa philosophie, au bonheur, à la connaissance parfaite du bien et du beau, à la condition seulement que l'on sût auparavant la musique, l'astronomie et la géométrie, car ces sciences devaient arracher l'âme aux choses sensibles et la préparer à l'admission des idées suprasensibles (1).

La forme scientifique des idées répandues dans cette école semble avoir été peu de chose. Nous ne dirons donc qu'un mot de quelques hommes qui en firent partie. Parmi eux se présente d'abord la figure merveilleuse d'*Apollonius*

---

(1) *Dialog. c. Tryph.*, p. 219, *ed. Francof.*, 1686.

de Tyane, qui, malgré les fables dont elle est entourée, demande quelque attention, parce que nous voyons en elle un des membres peu nombreux qui ont introduit la sagesse orientale parmi les Grecs et qui sont parvenus à notre connaissance historique. Apollonius naquit sous César-Auguste, et parvint à un grand âge. Nous avons sur sa vie des renseignemens étendus dans la biographie que Philostrate l'ancien composa par ordre de l'impératrice Julia Domna, sur des sources incertaines (1), à la louange de son héros. Ce biographe même ne peut être exempt du soupçon d'avoir altéré la vérité par des traits oratoires, par des ornemens de style, sans que nous soyons cependant autorisés à penser qu'il nous ait substitué à dessein une autre figure que celle qui lui était fournie par les sources (2). Nous croyons donc, en gé-

---

(1) La principale source, l'ouvrage de Damis sur les voyages d'Apollonius, dans lesquels Damis avait accompagné son maître, ne peut être regardée que comme écrite sous l'influence d'une illusion vraisemblablement de bonne foi, et qui n'était inspirée par aucune arrière-pensée. Le grand nombre d'histoires merveilleuses qu'il raconte ne peuvent trouver place que dans une tête très malade, tel que Damis nous est représenté par Philostrate. Les lettres d'Apollonius sont incontestablement inauthentiques.

(2) On compara plus tard, comme tout le monde sait, Apollonius à notre Sauveur, et Philostrate est soupçonné d'avoir eu en vue cette comparaison; mais nous ne trouvons dans l'ouvrage aucune trace d'une tendance polémique. Nous ne pouvons pas non plus être de l'avis de Baur (*Apollonius de Tyane et le Christ, ou rapport du pythagorisme au christianisme*. Tubing. 1832), qui nie même le rapport polémique contre les chrétiens, admettant au contraire que Philostrate a eu en vue dans tout son ouvrage un parallèle avec le Christ. Ce parallèle ne pourrait cependant se trouver que dans une très petite partie de l'ouvrage. On a en général fait trop peu d'attention, dans ces recherches, au caractère d'écrivain de Philostrate.

néral, pouvoir emprunter des documens de Philostrate quelques traits historiques.

Apollonius est représenté comme un thaumaturge, mais Philostrate pense que ses actions merveilleuses n'étaient pas produites par la magie, mais en vertu d'une puissance divine et d'une illumination particulière (1). La plus grande partie du merveilleux que la renommée lui attribua se rapporte à des divinations, à des prédictions de l'avenir ou à la connaissance des événemens éloignés qu'il ne pouvait naturellement pas connaître au moment où il en parlait cependant comme de faits accomplis. Il faisait grand cas, pour arriver à ces résultats, des songes et des pronostics; mais il n'est pas rare non plus qu'un sens profond lui révèle en lui-même des choses naturellement cachées; ce qui nous rappelle l'intuition interne des Indiens et l'effort de Philon pour acquérir, par le retour sur soi-même, l'intuition de Dieu. Aussi l'Indien Jarchas enseigna-t-il à Apollonius que personne ne peut approcher de la vérité qui embrasse tout, sans s'être auparavant connu soi-même (2). La nouvelle doctrine pythagorique que suivait Apollonius eut aussi son influence sur lui. Il fut élevé par un pythagoricien, Euxène, mais qu'il regardait comme trop sensuel; lui, au contraire, menait la vie la plus austère (3). Il y demeura toujours fidèle et chercha à imiter et en même temps à reproduire en tous points Pythagore; car il évitait de se nourrir de matières animales, il ne portait point de vêtemens de laine, mais de lin; il allait les pieds nus, laissait croître ses cheveux, s'abstenait aussi de vin et ne voulait pas même se soucier de l'amour conjugal (4). Aussi lui attribue-t-on un ouvrage sur la vie de Pythagore (5).

(1) Comp. particulièrement *vita Apoll.*, I, 2; IV, 45; V, 12.
(2) *Ib.*, III, 18.
(3) *Ib.*, I, 7, 8.
(4) *Ib.*, I, 8, 13.
(5) *Suid. s. v.* Ἀπολλώνιος Τυαν.; *Porph. v. Pyth.*, 2. On a re-

Mais son pythagorisme ne consistait pas dans le respect et la propagation de la doctrine symbolique des nombres, doctrine qui fut d'ailleurs cultivée d'une manière particulière par les nouveaux pythagoriciens; il paraît, au contraire, qu'il regardait la théorie des nombres comme quelque chose de subordonné (1); il attachait, il est vrai, quelque importance, mais une importance secondaire cependant, à ce que l'on se préparât à la philosophie par les sciences mathématiques, la musique et l'astronomie. La direction principale de ses efforts était vers la purification des pratiques religieuses, la restauration du culte dans le sens de la pratique moralement sévère qu'il s'était imposée. C'est là le but des ouvrages qui lui sont attribués sur la divination par les astres et sur les sacrifices (2). Si ce dernier ouvrage pouvait être regardé comme authentique, ce dont nous n'avons pas de raison de douter, non seulement il aurait rejeté le sacrifice des animaux, mais il aurait aussi enseigné qu'on ne doit pas sacrifier au Dieu suprême, parce que tout ce qui appartient à la terre ne serait pour lui qu'impureté. Dans un fragment qui nous a été conservé de cet ouvrage, un culte divin, pur, du Dieu suprême, qui est dépouillé de tout accessoire, une prière pure, qui n'a pas même besoin d'être exprimée par des paroles, est recommandé (3). Ceci est assez d'accord avec

---

gardé cet ouvrage comme le même que celui qui a pour objet les opinions des pythagoriciens qu'il doit avoir tiré de l'antre de Trophonius, d'après Philostrate, VIII, 19. Jamblique, *de vita Pyth.*, 254, parle de l'ouvrage d'Apollonius sur Pythagore, et l'opinion que Jonsius a émise, et qui a été plus tard rendue plus probable par Meiners, que beaucoup de choses ont passé de cet ouvrage dans la biographie de Pythagore par Porphyre et Jamblique, est très vraisemblable.

(1) *Philostr. v. Apoll.*, III, 30.

(2) *Ib.*, III, 41; IV, 19.

(3) *Euseb.*, *pr. ev.* IV, 13. Οὕτως τοίνυν μάλιστα ἂν τις οἶμαι τὴν προσήκουσαν ἐπιμέλειανποιοῖτο τοῦ θείου τυγχάνοι τε αὐτόθεν ἵλεώ τε καὶ εὐμενοῦς αὐτοῦ παρ' ὀντιναοῦν μόνος ἀνθρώπων, εἰ θεῷ μέν, ὃν δὴ

ce que nous avons vu dans Philon sur le Dieu suprême; mais Apollonius se montra aussi semblable à Philon en ce qu'il estimait très haut les usages patriotiques et qu'il s'efforça de tout rétablir dans le culte, d'après l'ancienne manière (1), à l'exception, bien entendu, de ce qui était contraire à ses idées sur les Dieux, particulièrement des sacrifices sanglans des animaux, sacrifices qu'il ne pouvait pas approuver, tant parce qu'il voulait, à la manière pythagorique, s'opposer à l'intempérance, que parce qu'il croyait à la parenté des animaux avec les hommes et à la métempsycose. Une grande partie des souillures qui avaient, suivant lui, infecté toute la religion nationale, sont imputées aux poëtes qui avaient pris à tâche de répandre des mythes immoraux sur les Dieux (2). Mais il ressemble aussi à Philon en ce point que, malgré son attachement à tout ce qui était national, il ne put cependant résister à la sagesse mystérieuse et profonde des Orientaux dont le caractère était étranger. Cette tendance lui fit faire de grands voyages: il visita, dit-on, les Mages, les sages Indiens, et ensuite la Haute-Égypte (3). Ces voyages sont peu contestables, d'après les traditions. La doctrine de Pythagore qu'il professait le conduisit de l'Inde, qui en fut le berceau, en Égypte où elle était venue, et ensuite aux Grecs par Pythagore (4). Tel est le peu que nous pouvons dire de cet homme avec quelque vraisemblance.

πρῶτον ἔφαμεν, ἑνὶ δὲ ὄντι κεχωρισμένῳ πάντων, μεθ' ὃν γνωρίζεσθαι τοὺς λοιποὺς ἀναγκαῖον, μὴ θύοι τι τὴν ἀρχήν, μήτε ἀνάπτοι πῦρ, μήτε καθόλου τι τῶν αἰσθητῶν ἐπονομάζοι (δεῖται γὰρ οὐδενός, οὐδὲ παρὰ τῶν κρειττόνων ἥπερ ἡμεῖς, οὐδ' ἔστιν ὃ τὴν ἀρχὴν ἀνίησι γῆ φυτόν, ἢ τρέφει ζῶον, ἢ ἀήρ, ὃ μὴ πρὸς αὐτόν γέ τι (εἴη?) μίασμα); μόνῳ δὲ χρῷτο πρὸς αὐτὸν ἀεὶ τῷ κρείττονι λόγῳ· λέγω δὲ τῷ μὴ διὰ στόματος ἰόντι κτλ. Cf. *Philostr. vit. Apoll.*, III, 35; IV, 30.

(1) *Philostr. vit. Apoll.*, I, 16.

(2) *Ib.*, V, 14.

(3) *Ib.*, I, 18.

(4) *Ib.*, III, 19.

Si la tendance à la vie morale est prédominante chez lui, nous trouvons, au contraire, d'autres pythagoriciens du même temps ou qui vécurent peu après, qui s'appliquaient davantage à la théorie des nombres et aux idées scientifiques, tels que *Modératus* de Gadira, qui vivait du temps de Néron (1), *Nicomaque* de Gérasa, qui vivait encore avant les Antonins (2) et quelques autres. Ils semblent plutôt avoir suivi les pythagoriciens d'une manière érudite que s'être appliqués à développer et à répandre une nouvelle manière de penser; en sorte que nous ne les mentionnons ici que parce que la manière de penser des nouveaux pythagoriciens semble en général s'être attachée à la direction orientale.

Un platonicien de cette époque qui mérite de notre part une attention particulière, c'est *Plutarque*, dont les écrits très répandus alors révèlent plus clairement que quoi que ce soit la tendance parmi les Grecs et les Romains de ce temps, à concilier et à fondre la culture philosophique avec le culte public et national, quoique nous ayons déjà trouvé semblables tendances chez les philosophes érudits de cette époque.

Plutarque naquit à Chéronée, vers le milieu du premier siècle après J.-C., et vécut jusqu'au temps de l'empereur Adrien. Il s'acquit parmi ses compatriotes beaucoup de célébrité, d'honneur et de dignités, par son instruction et ses ouvrages. Quelques unes de ces dignités doivent même lui avoir été conférées par des empereurs romains. Il fut revêtu, dans sa vieillesse, de la fonction de prêtre d'Apollon Pythien. Il est un des écrivains les plus féconds et les plus persuasifs de son siècle, et presque à toutes les époques il a été regardé comme l'égal des écrivains les plus distingués des meilleurs temps. L'affection qu'il in-

---

(1) Ceci se conclut aussi de *Plut. symp.*, VIII, 7 *in*. V. *Jonsius de script. hist. phil.*, III, 5, 2.

(2) *Brucker hist. phil.*, II, p. 161.

spire a particulièrement sa raison dans la douceur de sentimens de ses doctrines morales, dans la chaleur avec laquelle il cherche à les recommander par des exemples et par des considérations pieuses, et au plaisir avec lequel il s'efforce de faire ressortir le grand et le sublime. D'un autre côté, il serait peut-être difficile de le justifier du reproche de faiblesse dans la modération de ses jugemens, d'avoir toléré des sentimens relâchés, et d'avoir prêté une couleur séduisante à des vices brillans, par l'alliance qu'il en fait avec des vertus véritables. L'éclat, une apparence de force supérieure excitent aussi son admiration, et lui-même a besoin d'être excusé pour avoir recherché plutôt le brillant que le vrai. Le faste de l'érudition et des tours spirituels, le plaisir qu'il prend aux bons mots, le désir qu'il a de faire preuve d'habileté oratoire, tout cela nous révèle dans ses ouvrages la décadence de l'art d'écrire. Il manque à ses écrits le sérieux qui convient à un tout convenablement travaillé ; il ne nous présente que des fragmens décousus qu'il a juxta-posés plutôt que réunis.

Cette manière d'écrire tient étroitement à sa manière de philosopher. Il met de l'adresse dans la recommandation qu'il nous fait de sa morale, qui a pour but la sublimité de l'esprit, l'habileté dans chaque art humain, l'imitation de la vertu antique. Il éprouve une aversion réelle pour la manière basse dont les épicuriens envisageaient la vie. Mais aussi la douceur de ses sentimens l'éloigne des stoïciens qu'il combattit dans l'ancienne forme de leur doctrine, et pas toujours avec la modération convenable. Non seulement leur mépris des mœurs et de la vertu qui ne se forme pas par science, mais par habitude, lui était opposé; mais il trouvait aussi des points essentiels de leur opinion sur Dieu et le monde, en contradition avec sa manière de voir, sans qu'il pût, ainsi que la plupart de ses contemporains, s'empêcher d'emprunter à l'école stoïque un grand nombre d'idées scientifiques. Il s'applique, au contraire, avec prédilection

aux doctrines de Platon et d'Aristote, de Platon surtout, parce qu'il y trouvait un aliment pour ses vues morales et religieuses; car il prenait à la lettre la partie mystique de l'exposition platonique, et y rattachait ses propres persuasions. Ce mélange d'idées hétérogènes, que nous ne trouvons pas moins chez lui que chez ses contemporains, entraînait essentiellement dans toute sa doctrine une incertitude, une indéterminabilité qui le fait quelquefois s'exprimer dans le sens de la nouvelle académie, comme si nous n'avions, du moins sur les questions les plus élevées de la philosophie, qu'une doctrine vraisemblable (1). Cependant, lorsque la nature du discours l'exige ou le comporte, il se prononce, au contraire, avec netteté.

Sa doctrine devait naturellement être chancelante, puisqu'elle n'avait nulle part de point d'appui stable; car, quoiqu'il touche parfois, dans ses recherches, aux premiers principes du savoir ainsi qu'aux formes de l'exposition scientifique, c'est si rarement et d'une manière si peu personnelle, que l'on ne peut méconnaître combien il fait peu de cas de la logique en général; il ne s'occupe avec inclination que des doctrines morales et de recherches sur les premiers principes des choses auxquelles il était porté par le caractère religieux de sa pensée (2). Il ne néglige pas non plus entièrement toutes les questions de physique; mais il ne sort cependant jamais des principes premiers et les plus généraux, sans du reste les approfondir beaucoup; ce qui fait que l'on ne peut aussi regarder ses traités sur des objets spéciaux que comme des travaux dans lesquels il voulait faire preuve d'érudition et de pénétration; mais moins il était attentif à donner à sa philosophie un fondement certain, plus son exposition en dut être chancelante, puisqu'elle ne pouvait être alors qu'un composé de

---

(1) *De sera num. vind.*, 4. 14.

(2) *De prof. in virt.*, 7.

différentes sortes de doctrines. La peine qu'il se donne pour lier des séries d'idées qui procèdent de points de vue entièrement opposés, est parfois assez étrange; ainsi, lorsqu'il regarde la distinction à cinq parties de Platon, dans le Sophiste, comme ayant le même sens que celle à quatre parties, dans le Philèbe, supposant que Platon, dans la dernière, admettait encore dans le même sens une cause séparatrice, par opposition à la cause qui opère le mélange (1); ou lorsqu'il admet la division platonique de l'âme, concurremment avec celle d'Aristote, et qu'il reconnaît cinq parties de l'âme, celle qui nourrit, celle qui sent, celle qui appète sensiblement, le cœur et la raison (2). Ce mélange de doctrines pénètre toutes ses idées morales; car, en général, quoique la morale platonique prédomine chez lui, il suit aussi, sans y faire attention, la doctrine d'Aristote sur le rapport de l'accoutumance ou passion de l'âme et sur le développement de la vertu morale, laquelle consiste dans le milieu entre deux excès opposés (3).

La tendance religieuse de son âme ne peut pas non plus donner à sa conviction un fondement certain, puisqu'elle contient plusieurs choses incertaines. Il ne cherche pas moins à détruire la superstition qu'à nourrir la foi (4). Il peint de la manière la plus propre à effrayer, la crainte à laquelle le superstitieux est toujours en proie, puisqu'il appréhende du mal de la part des Dieux. Le superstitieux est athée quant au sentiment, parce qu'il ne peut pas croire à des Dieux qu'il tient pour méchans (5). On reconnaît là la tendance morale de ses sentimens religieux. Il croit avant tout au dogme de la providence des Dieux, qui font tourner tout à bien aux bons; mais il était évi-

(1) *De* EI *ap. Delph.*, 15.

(2) *Ib.*, *c.* 13; cf. *de virt. mor.*, 3.

(3) *De virt. mor.*, 4; cf. *de prof. in virt.* 3, 13; *de fort.*, 2.

(4) Particulièrement dans son ouvrage περὶ δεισιδαιμονίας.

(5) *De superst.*, 11 *fin.*

demment difficile de tirer la ligne de démarcation entre la superstition et la foi légitime, d'autant plus que Plutarque peut moins se soustraire à l'opinion qu'il y a dans le monde une puissance supérieure de nature méchante, de mauvais démons (1). Sa confiance en la providence divine ne pouvait donc porter que sur l'opinion que la puissance du bon principe est plus grande que celle du mauvais, quoique celui-ci ne puisse pas être vaincu par celui-là. Puisque Plutarque attaquait la crainte superstitieuse des Dieux, il avait en vue, comme Apollonius, une purification de la religion populaire, dans laquelle il dut naturellement chercher une mesure du juste et du faux. Il était en conséquence opposé au mélange déjà survenu de toutes les espèces de culte au culte national et populaire (2). Il regarde comme illicite d'introduire les usages religieux des barbares parmi les Grecs; souvent il les blâme et se montre particulièrement ennemi de la religion juive et syriaque (3). Il ne peut cependant pas se soustraire à l'inclination générale de son siècle à reconnaître aux religions étrangères leur valeur; c'est ainsi qu'il recommande le culte d'Osiris et d'Isis qui signifiaient pour lui, sous des noms étrangers, les vrais Dieux; car de même que le soleil et la lune, le ciel, la terre et la mer, sont communs à tous les hommes, mais sont appelés diversement par les différens peuples, de même la raison

(1) *De Is. et Os.*, 25, 26, 59; *de anim. procr.*, 6; *de def. or.*, 14.

(2) *Amator.*, 12. Ἀρκεῖ γὰρ ἡ πάτριος καὶ παλαιὰ πίστις, ἧς οὐκ ἔστιν εἰπεῖν, οὐδ' ἀνευρεῖν τεκμήριον ἐναργέστερον. —— Ἐὰν ἐφ' ἑνὸς ταράττηται καὶ σαλεύηται τὸ βέβαιον αὐτῆς καὶ νενομισμένον, ἐπισφαλὴς γίνεται πᾶσι καὶ ὕποπτος. *De sera num. vind.*, 22, les Hellènes s'appellent τὸ βέλτιστον καὶ θεοφιλέστατον γένοσ.

(3) *De superst.*, 3, 8; *de Stoic. rep.*, 38, il compare le juif et le syriaque. On voit particulièrement par le *sympos.* IV, *qu.*, 5, 6., combien il est éloigné de la véritable connaissance de la religion judaïque.

qui ordonne tout, la providence qui gouverne tout, et des puissances subordonnées qui prennent soin de tous les peuples, ont différens noms et reçoivent des honneurs divers, suivant les lois, chez les différens peuples. Il n'y a pas de Dieux barbares ni de Dieux grecs, de Dieux méridionaux ni de Dieux septentrionaux, mais tous les peuples honorent les donateurs célestes, les bienfaiteurs du genre humain (1). On voit donc bien par là qu'il pouvait ne pas sentir trop fortement le fondement certain de la partie légale du culte du peuple grec; d'autant moins que, plus il dut remarquer de choses dans les idées et dans les usages de ce peuple, qu'il dut bien vite regarder comme des superstitions, moins il put s'aveugler sur l'accord et la dissidence des opinions de son peuple concernant la nature et le culte des Dieux. Il y a, pour l'opinion sur les Dieux, trois directeurs et précepteurs, le poëte, le législateur et le philosophe : tous trois admettent des Dieux, mais ils sont loin d'être d'accord sur leur nombre, leur nature et leur puissance. Les directeurs les moins sûrs de cette opinion sont les poëtes; ils sont très trompeurs. Qui peut admettre comme vraies leurs images poétiques? Qui accorde à la discorde et à la prière, à la peur et à la crainte les honneurs divins (2)? Plutarque estime davantage les législateurs; ils paraissent être, avec les poëtes, comme les anciens théologiens (3), qu'il appelle les plus anciens philosophes (4); mais ils ne peuvent cependant pas passer aussi pour directeurs certains, puisque les philosophes sont nécessaires pour les contredire à beaucoup d'égards (5). Il ne reste donc sans doute qu'à abandonner à la philosophie la décision du véritable culte; à elle doit appartenir la véritable interprétation des cérémonies et des fêtes que

(1) *De Is. et Os.*, 67.
(2) *Amat.*, 18; *de Stoic. rep.*, 38.
(3) *De def. or.*, 48 *in.*
(4) *De anim., procr.*, 33.
(5) *Amat.*, l. l.

les lois ont prescrites; celles-ci mêmes doivent lui être renvoyées comme à l'institutrice de la vérité (1); mais il distingue à ce sujet une philosophie qui ne s'occupe que des causes physiques médiates, et lui rapporte tout ce qui concerne le corporel seulement; mais il soustrait à sa compétence la cause divine qu'il renvoie à la philosophie platonique. Ainsi les anciens théologiens et les physiciens sont opposés les uns aux autres; les premiers ne s'occupent pas des causes médiates, corporelles, ou causes secondes; les seconds ne s'occupent pas de la cause suprême dont tout dépend. Le véritable philosophe ne doit pas moins donner son attention à l'origine divine de toutes choses qu'aux causes physiques par lesquelles Dieu agit dans ce monde (2) Il supposait ces deux causes dans une liaison si intime, qu'il pouvait les concevoir concurremment dans un seul et même effet; car les causes physiques produisent à la vérité un effet, mais cet effet a cependant pour but d'exécuter ou d'indiquer en même temps quelque plan divin, qui doit servir à la théorie scientifique de la nature avec la divination et tout ce qui est regardé comme un prodige par la foi populaire (3). Nous trouvons en général que le rôle pris par Plutarque a pour but une conciliation entre la philosophie et la croyance

---

(1) *De Is. et Os.*, 68 *in.* Διὸ δεῖ μάλιστα πρὸς ταῦτά λόγον ἐκ φιλοσοφίας μυσταγωγὸν ἀναλαβόντας ὁσίως διανοεῖσθαι τῶν λεγομένων καὶ δρωμένων ἕκαστον· ἵνα μὴ — — ἡμεῖς, ἃ καλῶς οἱ νόμοι περὶ τὰς θυσίας καὶ τὰς ἑορτὰς ἔταξαν, ἑτέρως ὑπολαμβάνοντες ἐξαμάρτωμεν.

(2) *De def. orac.*, 48. Καθόλου γὰρ, ὥς φημι, δύο πάσης γενέσεως αἰτίας ἐχούσης, οἱ μὲν σφόδρα παλαιοὶ θεολόγοι καὶ ποιηταὶ τῇ κρείττονι μόνῃ τὸν νοῦν προσέχειν εἵλοντο — — — οἱ δὲ νεώτεροι τούτων καὶ φυσικοὶ προσταγορευόμενοι τοὐναντίου ἐκείνοις τῆς καλῆς καὶ θείας ἀποπλανηθέντες ἀρχῆς, ἐν σώμασι καὶ πάθεσι σωμάτων πληγαῖς τε καὶ μεταβολαῖς καὶ κράσεσι τίθενται τὸ σύμπαν· ὅθεν ἀμφοτέροις ὁ λόγος ἐνδεὴς τοῦ πρωσήκοντός ἐστι, τοὶς μὲν τὸ δι' οὗ καὶ ὑφ' οὗ, τοῖς δὲ τὸ ἐξ ὧν καὶ δι' ὧν ἀγνοῦσιν ἢ παραλείπουσιν.

(3) *Vita Pericl.*, 6.

du peuple. Cette position intermédiaire ne lui permet de s'abandonner entièrement ni à l'une ni à l'autre ; il ne peut en effet s'abandonner complètement à la philosophie, par les raisons que nous avons déjà dites ; il ne peut pas non plus se livrer à la foi populaire, parce qu'elle est entachée de superstition. Il cherche un moyen raisonnable d'échapper à cette position gênante entre deux choses de différente nature, et c'est là précisément ce qui donne à sa position ce caractère d'indécision.

C'est ce qui est d'autant plus sensible que l'on pénètre plus avant dans les opinions religieuses de Plutarque. On pourrait croire, d'après ce que nous venons de voir, qu'il s'en réfère, pour la religion, à la doctrine de Platon et d'Aristote, sur les causes premières et secondes. Cette doctrine est peu compatible avec la distinction des bons et des mauvais démons, et avec l'idée même de la nature des démons, qui en fait des âmes revêtues d'air, et qui doivent révéler l'avenir aux hommes (1) ; mais, ce qui est plus important, c'est que cette doctrine ne tendait pas absolument à fortifier le peuple dans ses croyances au merveilleux, pour lesquelles Plutarque a évidemment un penchant très prononcé. Il ne veut pas seulement observer l'origine divine de toutes choses, mais il veut la reconnaître *à côté* de l'origine naturelle, comme si elles avaient chacune un sens spécial et une essence différente ; il veut aussi faire voir, à côté de l'influence médiate de Dieu, une influence immédiate surnaturelle. Quand il décrit l'allégresse de cœur qu'éprouvent dans les temples et les jours de fêtes religieuses les hommes véritablement pieux et affranchis de superstition, il la rapporte à l'opinion et à la bonne espérance que le Dieu y est présent, qu'il se fait alors sentir à nous d'une manière toute particulière, et qu'il accepte avec bonté les honneurs qu'on lui rend ; il doit accorder à l'homme de bien des messages, des

(1) *De def. or.*, 38; cf. *de gen. Socr.*, 20, 23.

oracles, des songes et des auspices (1). Tout en ne prenant pas ses opinions populaires dans le sens très strict, tout en ayant de l'inclination à leur attribuer un sens philosophique, il les favorisait néanmoins dans le sens vulgaire, auquel même il s'attachait à certains égards. Il ne se contente pas, comme Platon et Aristote, de rapporter à des causes purement naturelles et dont la libre activité de la raison est le fondement, tous les développemens cosmiques; mais il admet en outre une troisième espèce de causes, une activité divine dans l'esprit humain, tel que le signe démonique de Socrate. La raison supérieure conduit l'âme bien faite, sans bruit, en la touchant par la pensée; mais l'âme est entraînée et se laisse conduire. Partout retentit la parole des démons; cependant ceux-là seuls qui l'entendent ont l'esprit en repos et l'âme tranquille (2). Nous avons à demander aux Dieux toutes sortes de biens, mais surtout de nous aider à les connaître, autant que la chose est possible à l'homme (3). Il représente, dans une belle image, l'âme de l'homme comme un organe de Dieu, qui doit tendre uniquement à rendre aussi pures que possible les pensées que Dieu a déposées en elle. Il n'est pas possible que cet organe soit tout-à-fait pur; tout instrument, toute substance qui reçoit d'un autre son phénomène, y met toujours du sien, et ne peut par conséquent pas rendre purement toute la nature de l'autre chose; ainsi rien n'est plus propre que la lune à servir d'organe au soleil, et

---

(1) *Non posse suav. vivi sec. Epic.*, 21. Ἀλλ' ὅπου μάλιστα δοξάζει καὶ διανοεῖται παρεῖναι τὸν Θεόν, ἐκεῖ μάλιστα λύπας καὶ φόβους καὶ τὸ φροντίζειν ἀπωσαμένη τῷ ἡδομένῳ μέχρι μέθης καὶ παιδιᾶς καὶ γέλωτος ἀφίησιν ἑαυτήν. ——— Οὐ γὰρ οἴνου πλῆθος, οὐδ' ὄπτησις κρεῶν τὸ εὐφραῖνόν ἐστιν ἐν ταῖς ἑορταῖς, ἀλλὰ καὶ ἐλπὶς ἀγαθὴ καὶ δόξα τοῦ παρεῖναι τὸν Θεὸν εὐμενῆ καὶ δέχεσθαι τὰ γινόμενα κεχαρισμένως. *Ib.*, 22 *fin.* Πέμποντες ἀγγέλους, φήμας καὶ ἐνύπνια καὶ οἰωνούς.

(2) *De genio Socr.*, 20.

(3) *De Is. et Os.*, 1 *in.*

elle ne nous renvoie pas pure la lumière solaire; elle est trop faible pour nous en rendre la chaleur. L'âme peut donc aussi faire tous ses efforts pour imiter, autant que possible, le divin, ou pour le recevoir aussi pur que possible; mais il s'élève dans son sein une lutte entre le divin communiqué et l'humain qui lui est inné, ce qui occasionne les mouvemens de l'âme dans l'enthousiasme (1). Il faut observer que cette idée fait ressortir la même opinion que nous avons déjà trouvée dans Philon, que les efforts humains n'aboutissent qu'à purifier l'âme de ses mouvemens passionnés et à la préparer ainsi à l'efficacité de la grâce divine, qui produira alors une forme plus élevée de la vie. C'est pourquoi l'enthousiasme divin, que Plutarque élève beaucoup plus que ne l'avait fait Platon, est aussi considéré comme un pâtir de l'âme; ce qui conduit Plutarque à penser que la connaissance du divin est préparée par une vie recueillie (2).

Quoiqu'on ne puisse méconnaître ici l'influence de la pensée orientale, Plutarque se montre néanmoins, par un autre côté, fidèle au point de vue grec. Tout en concevant avec Platon le Dieu suprême comme immuable et persévérant dans son éternel repos, il donne néanmoins dans sa doctrine une valeur à l'opinion que le bien et la

(1) *De Pyth. orac.*, 21. Ψυχὴ δὲ ὄργανον θεοῦ γέγονεν· ὀργάνου δ' ἀρετὴ μάλιστα μιμεῖσθαι τὸ χρώμενον ᾗ πέφυκε δυνάμει καὶ παρέχειν τὸ ἔργον αὐτοῦ τοῦ νοήματος ἐν αὐτῷ, δεικνύναι δ' οὐχ οἷον ἦν ἐν τῷ δημιουργῷ καθαρὸν καὶ ἀπαθὲς καὶ ἀναμάρτητον, ἀλλὰ μεμιγμένον πολλῷ τῷ ἀλλοτρίῳ· καθ' ἑαυτὸ γὰρ ἄδηλον ἡμῖν. ——— Ὁ καλούμενος ἐνθουσιασμὸς ἔοικε μίξις εἶναι κινήσεων δυοῖν, τὴν μὲν ὡς πέπονθε τῆς ψυχῆς ἅμα, τὴν δὲ ὡς πέφυκε κινουμένης. *Ib.*, 22; *de anim. procr.*, 25.

(2) *De Is. et Os.*, 2. Plutarque se montre porté aux doctrines pythagoriques; il admet entre autres le dogme de la métempsycose. Si l'ouvrage *de esu carnium* devait lui être attribué, il prouverait que Plutarque ne rejetait cependant pas absolument les alimens animaux, mais qu'il voulait seulement en restreindre l'usage.

connaissance de la raison consistent dans le mouvement (1). Le Dieu en soi, caché, qui n'existe que par lui-même, raison et idée, a passé à la contingence ou au devenir par le mouvement (2).

Nous rencontrons encore ici une idée qui, tout en se rattachant à Platon et à Aristote, rappelle cependant d'une manière plus forte encore le tour d'esprit oriental. Plutarque fait ressortir très nettement l'obscurité mystérieuse dont Dieu est entouré, et il distingue l'idée de Dieu en soi de l'idée de Dieu formateur du monde, distinction qui n'avait jamais pris une forme bien déterminée dans l'ancienne philosophie grecque. Dieu en soi nous est inconnu (3); le premier Dieu voit, mais n'est point vu (4); il est très éloigné de la terre; sa substance pure serait, pour ainsi dire, souillée, s'il devait se mettre en contact avec les choses sujettes au changement et à la mort. Les âmes des hommes, qui sont enveloppées par le corps, exposées à la souffrance, n'ont aucun commerce avec Dieu, si ce n'est qu'elles le touchent en pensée, par le moyen de la philosophie, comme dans un songe, ce n'est qu'autant qu'elles sont séparées du corps, qu'elles parviennent jusqu'à l'invisible et au saint, où elles contemplent avec ardeur, sous la conduite et l'empire de Dieu, la beauté cachée aux hommes (5). Si nous croyons obser-

---

(1) *De Is. et Os.*, 60. Οὕτω καὶ τὴν νόησιν καὶ τὴν φρόνησιν ὡς νοῦ φορὰν καὶ κίνησιν οὖσαν ἱεμένου καὶ φερομένου καὶ τὸ συνιέναι καὶ τἀγαθὸν ὅλως καὶ ἀρετὴν ἐπὶ τοῖς ῥέουσι καὶ θέουσι θέσθαι κτλ. *Ib.*, 62 s.; 77; *quæst. Plat.*, II, 1.

(2) *De Is. et Os.*, 62 *fin.* Αἰνίττεται δὲ καὶ διὰ τούτων ὁ μῦθος, ὅτι καθ' ἑαυτὸν ὁ τοῦ θεοῦ νοῦς καὶ λόγος, ἐν τῷ ἀοράτῳ καὶ ἀφανεῖ βεβηκώς, εἰς γένεσιν ὑπὸ κινήσεως προῆλθε.

(3) *De Pyth. orac.*, 20. Καθ' ἑαυτὸ γὰρ ἄδηλον ἡμῖν.

(4) *De Is. et Os.*, 75.

(5) *Ib.*, 79. Ὁ δ' ἐστὶ μὲν αὐτὸς ἀπωτάτω τῆς γῆς ἄχραντος καὶ ἀμίαντος καὶ καθαρὸς οὐσίας ἁπάσης φθορὰν δεχομένης καὶ θάνατον. Ἀν-

ver ici une différence entre les anciens philosophes grecs et Plutarque, ce n'est sans doute qu'une différence en degré, car on trouve aussi dans les doctrines de ces philosophes des traits remarquables qui plaçaient le cosmique et particulièrement le terrestre dans quelque éloignement de Dieu; Plutarque semble s'y arrêter encore plus volontiers. Il fait jouer à Isis, dans sa théologie, le même rôle que le Verbe divin joue dans la doctrine de Philon. Elle doit servir de lien entre les choses terrestres et passagères et Osiris le Dieu suprême. Comme Philon, il fait ressortir la pensée que Dieu est simple et une lumière pure; il l'appelle l'être; son essence est l'un; toute différence, toute distinction dans la contingence du non-être vient de là (1). Telle est aussi la pensée que ce qui ne peut être connu que par l'entendement, le pur et le saint n'apparaissent dans notre âme que comme un éclair qui nous permet de le toucher et de l'apercevoir une fois (2). Le ciel et les étoiles sont le séjour des pensées, des idées et des émanations de Dieu; elles ne nous parviennent que dispersées et sans trop tarder; c'est l'œuvre d'Isis de les retenir et de les alimenter sous cette forme (3). Cette divinité qui règne sur les choses sensibles de cette terre, recueille les membres dispersés de Dieu et les conserve; elle nous fait voir le supra-sensible dans le sensible (4). Plutarque n'est cependant pas toujours parfaitement conséquent avec lui-même sous ce rapport. On trouve aussi,

---

θρώπων δὲ ψυχαῖς ἐνταυθοῖ μὲν ὑπὸ σωμάτων καί παθῶν περιεχομέναις οὐκ ἔστι μετουσία τοῦ Θεοῦ, πλήν ὅσον ὀνείρατος ἀμαυροῦ θιγεῖν νοήσει διὰ φιλοσοφίας κτλ. *De* EI *ap. Delph.*, 20.

(1) *De* EI *ap. Delph.*, 20. Ἀλλ' ἓν εἶναι δεῖ τὸ ὄν, ὥσπερ ὂν το ἕν, ἡ δ' ἑτερότης, διαφορὰ τοῦ ὄντος, εἰς γενεσινὶξίσταται τοῦ μὴ ὄντος. *De Is. et Os.*, 78.

(2) *De Is. et Os.*, l. l.

(3) *Ibid.* 59, Οἱ μὲν γὰρ ἐν οὐρανῷ καὶ ἄστροις λόγοι καὶ εἴδη καὶ ἀπορροαὶ τοῦ Θεοῦ μένουσι, τὰ δὲ τοῖς παθητικοῖς διεσπαρμένα κτλ.

(4) L. l.; *ib.*, 78.

chez lui des idées qui semblent avoir une autre tendance. Il enseigne que Dieu est commencement, principe, et que tout principe multiplie par sa propre force créatrice ce qui sort de lui (1). Cette force créatrice de Dieu, qui est évidente dans le monde, lui sert non seulement à former la matière, mais encore à se multiplier en elle; car l'âme raisonnable apparaît non seulement comme œuvre divine, mais encore comme une partie de Dieu (2).

Avec ces expressions de circonstance, nous serions très embarrassé de trouver et de faire ressortir le fond de la pensée de Plutarque, incertain que nous serions entre des manières de voir opposées, s'il n'y avait cependant pas un point central de sa doctrine sur le rapport de Dieu au monde, auquel il revient dans la plupart de ses ouvrages, et avec lequel s'accordent aussi la plupart de ses expressions. Ce à quoi tout revient est le rapport qu'il reconnaît de la matière à Dieu. Il dit lui-même qu'il est obligé souvent de reconnaître que l'âme irraisonnable et le corps sans forme ont été ensemble de tout temps et n'ont eu ni commencement ni naissance (3); mais, en partant de là, il dut, d'après sa manière de voir, poser aussi, d'un autre côté, un principe raisonnable, qui imprima la raison à l'âme irraisonnable et donna la forme à la matière informe, en sorte qu'il reconnaît trois principes qui ont primitivement concouru, chacun pour sa part, à la formation du monde (4). Seulement il en considère deux, en tant que réunis dès toujours, comme déjà donnés, et il pouvait en conséquence trouver aussi son opinion d'accord avec les doctrines d'Aristote et de Platon, telles qu'il croyait les comprendre, et même avec

---

(1) *De Is. et Os.*, 36.

(2) *Plat. quæst.*, II, 2.

(3) *Ib.*, IV. Ἦ τὸ πολλάκις ὑφ' ἡμῶν λεγόμενον ἀληθές ἐστιν; ἡ μὲν γὰρ ἄνους ψυχὴ καὶ τὸ ἄμορφον σῶμα συνυπῆρχον ἀλλήλοις ἀεὶ καὶ οὐδέτερον αὐτῶν γένεσιν ἔσχεν οὐδ' ἀρχήν.

(4) L. l.

celles de Zoroastre, qui fait résulter le monde du bien et du mal (1). Il rattache donc sa manière de voir à la doctrine précédemment rapportée, qu'il faut embrasser dans l'explication des phénomènes les causes physiques du monde et la cause divine qui indique le commencement et la fin de toutes choses (2). Il satisfait donc son penchant à rattacher ses nouveautés à des doctrines plus anciennes.

Son opinion ressort beaucoup plus clairement de ses principes. Il regarde en conséquence la matière non seulement comme nécessaire à la formation du monde, parce qu'il ne peut pas abandonner l'ancien principe, que rien ne peut se faire de rien (3); mais il penserait plutôt qu'il faut admettre dans le monde un principe du mal. Il se déclare en conséquence très nettement contre la doctrine d'une matière sans propriétés, qui se serait prêtée, sans pouvoir résister, à tout le bien possible. Il attribue très partialement cette doctrine aux seuls stoïciens, qu'il accuse de faire procéder le mal du non-être, sans raison et sans cause (4). Dieu ne devrait donc pas être regardé comme l'unique cause du monde, car, de même qu'il n'y aurait rien de bien dans le monde sans Dieu, de même on n'y trouverait point de mal si tout provenait de lui (5). Il se voit donc forcé à reconnaître une valeur positive à la matière comme cause du mal dans le monde; comme il ne peut s'empêcher non plus, d'un autre côté, d'y reconnaître une faculté indéterminée de fournir à la force for-

---

(1) *De def. orac.*, 47; *de anim. procr.*, 6, 27; *de Is. et Os.*, 46 s.

(2) *De def. or.*, 47, 48.

(3) *De anim. procr.*, 5.

(4) *De anim. procr.*, 6. Αἱ γὰρ Στωικαὶ καταλαμβάνουσιν ἡμᾶς ἀπορίαι τὸ κακὸν ἐκ τοῦ μὴ ὄντος ἀναιτίως καὶ ἀγεννήτως ἐπεισάγοντες; ἐπεὶ τῶν γ' ὄντων οὔτε τὸ ἀγαθὸν οὔτε τὸ ἄποιον εἰκός ἐστιν οὐσίαν κακοῦ καὶ γένεσιν παρασχεῖν. *De Is. et Os.*, 45, 58; *adv. Stoic.*, 34.

(5) *De Is. et Os.*, 45. Ἀδύνατον γὰρ ἢ φλαῦρον ὁτιοῦν, ὅπου πάντων, ἢ χρηστόν, ὅπου μηδενὸς ὁ Θεὸς αἴτιος, ἐγγενέσθαι.

matrice de Dieu une matière passive servant à la production du bien. La matière se présente à lui sous deux aspects, suivant qu'elle est le principe du mal ou quelque chose d'indifférent qui ne doit être d'abord destiné ni au bien ni au mal. Il unit donc aussi, par le moyen de la matière, les deux membres de l'opposition platonique, entre l'identique et le divers, c'est-à-dire entre le bien et le mal (1). La privation de forme ou le chaos était avant que le monde fût ; mais le défaut de forme n'était ni défaut de corps ni défaut d'âmes, car Dieu ne pouvait faire des corps avec ce qui n'était pas corps, ni des âmes avec ce qui n'était pas âme ; mais ayant trouvé d'abord l'une et l'autre de ces choses sans ordre ni mesure, il les convertit en un tout très beau, les unit l'une à l'autre, et en forma l'être vivant le plus accompli (2). Il appelle aussi l'âme irraisonnable, le mouvement indéterminé, qui peut être regardé comme matière informe du temps, de la même manière qu'il représente au contraire le corps sans forme comme la matière du monde ordonné dans l'espace (3).

Il pourrait donc bien sembler étonnant, au premier aperçu, que Plutarque cherche l'essence première du mal, non dans le corporel, mais dans le mouvement désordonné de l'âme ; qu'il considère au contraire le corporel comme quelque chose d'indifférent qui se laisse transformer pour le bien sans résistance. C'est en tous cas étonnant si l'on fait attention que les philosophes antérieurs, que suit d'ailleurs Plutarque, étaient très portés à voir dans le corporel un obstacle et un mal pour l'âme et pour tout bien ; si, de plus, l'on se sent porté soi-même à regarder le corps comme le tombeau de l'âme, et la mort comme un affranchissement du mal ; mais ses expressions

---

(1) *De an. procr.*, 26.

(2) *Ib.*, 5. Ἀκοσμία γὰρ ἦν πρὸ τῆς τοῦ κόσμου γενέσεως, ἀκοσμία δὲ οὐκ ἀσώματος, οὐδ' ἀκίνητος, οὐδ' ἄψυχος. — — Ὁ γὰρ θεὸς οὔτε σῶμα τὸ ἀσώματον, οὔτε ψυχὴν τὸ ἄψυχον ἐποίησεν κτλ.

(3) *Plat. quæst.*, VIII, 4.

là-dessus sont cependant très précises. Il demande à ceux qui voudraient réduire la nécessité platonique à la matière corporelle, comment Platon qui a conçu la matière comme une substance sans propriétés, sans force à elle propre, peut avoir regardé une pareille masse inerte, sans prédisposition spéciale pour une chose ou pour une autre, comme cause du mal, comme une puissance rebelle à la volonté divine (1). Platon appelle la matière la mère et la nourrice des choses; mais la cause du mal est pour lui le mouvement inanimé (2); il parle donc aussi d'une double âme, d'une bonne et d'une mauvaise. La première est née avec le monde, la seconde est éternelle et immortelle, elle est antérieure à la formation du monde et la cause de tout mal (3). On voit comment Plutarque rattachait son opinion à des passages des écrits de Platon; cependant sa persuasion ne pouvait acquérir un caractère de certitude en se fondant sur des traditions susceptibles d'une autre interprétation; elle trouve plutôt ses principaux argumens dans l'opinion morale qu'il avait du mal. Cette opinion le conduisit à regarder le mal comme un désordre de l'âme, qui n'aurait pas eu lieu par des rapports extérieurs, mais qui aurait sa raison dans l'âme même. Il combat donc avec ardeur la doctrine des stoïciens sur l'âme, comme si tout dans l'âme dépendait de la raison et qu'il n'y eût à considérer dans l'homme que la distinction entre le corps et l'âme. Celle-ci lui paraît plutôt composée de deux parties, l'une raisonnable et l'autre irraisonnable, l'une bonne et l'autre mauvaise; elle a reçu la première de Dieu, formateur du monde; la seconde provient d'elle-même et possède une

(1) *De anim. procr.*, 6. Οὐ γὰρ οἷόν τε τὸ ἄποιον καὶ ἀργὸν ἐξ αὑτοῦ καὶ ἀῤῥεπὲς αἰτίαν κακοῦ καὶ ἀρχὴν ὑποτίθεσθαι τὸν Πλάτωνα καὶ καλεῖν ἀπειρίαν, αἰσχρὰν καὶ κακοποιόν, αὖθις δ' ἀνάγκην, πολλὰ τῷ θεῷ δυσμαχοῦσαν καὶ ἀφηνιάζουσαν.

(2) *Ib.*, 7.

(3) *Ib.*, 8, 9; *de Is. et Os.*, 48.

force propre qui peut s'opposer au bien et qui doit être rapportée au mauvais principe dans le monde (1). A son point de vue moral se rattachait donc sa manière générale d'envisager le monde, manière que l'on peut aussi reconnaître dans sa supposition de mauvais démons, et qu'en fait il admettait d'une manière plus conséquente que Platon, lorsqu'il tient pour nécessaire de faire participer aussi les corps célestes à ce mélange de bien et de mal qui pénètre par tout l'univers (2).

Il y avait cependant un point plus digne d'attention dans cette manière de voir. S'il concevait l'âme primitive mauvaise à cause de sa course sans frein, par la raison qu'il trouvait encore maintenant en nous le mal, qui lui semble en réalité redoutable, notre âme dut néanmoins lui paraître le siége du véritable bien, et il dut par conséquent attribuer aussi à l'âme primitive une faculté de recevoir le bien en elle-même (3). Sous ce rapport, l'âme pouvait donc lui apparaître comme quelque chose d'indifférent pour le bien et le mal, et comme le principe intermédiaire. D'un autre côté, quoiqu'il ne trouvât dans le corporel rien de proprement mauvais, le corporel est cependant incapable de porter au-dedans de lui les véri-

---

(1) *De virt. mor.*, 3. Ἔοικε δὲ λαθεῖν τοῦτο τοὺς ἅπαντας, ἡ διττὸς ἡμῶν ὡς ἀληθῶς ἕκαστός ἐστι καὶ σύνθετος· τὴν γὰρ ἑτέραν διπλόην οὐ κατεῖδον, ἀλλὰ τὴν ψυχῆς καὶ σώματος μίξιν ἐμφανεστέραν οὖσαν. — — — Ἐμφανῶς μέντοι καὶ βεβαίως καὶ ἀναμφιδόξως Πλάτων συνεῖδεν, ὅτι τούτου γε τοῦ κόσμου τὸ ἔμψυχον οὐχ ἁπλοῦν οὐδὲ ἀσύνθετον οὐδὲ μονοειδές ἐστιν, ἀλλ' ἐκ τῆς ταὐτοῦ καὶ τῆς τοῦ ἑτέρου μεμιγμένον δυνάμεως κτλ. — — Ἥ τε ἀνθρώπου ψυχή, μέρος ἢ τμῆμα τῆς τοῦ παντὸς οὖσα καὶ συνηρμοσμένη κατὰ λόγους καὶ ἀριθμοὺς ἐοικότας ἐκείνοις, οὐχ ἁπλῆ τίς ἐστιν, οὐδὲ ὁμοιοπαθής, ἀλλ' ἕτερον μὲν ἔχει τὸ νοερὸν καὶ λογιστικόν, ᾧ κρατεῖν τοῦ ἀνθρώπου κατὰ φύσιν καὶ ἄρχειν προσῆκόν ἐστιν, ἕτερον δὲ τὸ παθητικὸν καὶ ἄλογον καὶ πολυπλανὲς καὶ ἄτακτον ἐξ ἑαυτοῦ, ἐπιστασίας δεόμενον.

(2) *De anim. procr.*, 28 *in.*

(3) *Ib.*, 9.

tables biens que Plutarque cherchait presque uniquement dans l'esprit; il présente, au contraire, à la partie irraisonnable, c'est-à-dire à la partie sensible de l'âme, beaucoup d'attraits pour le mal (1), et entrave ainsi les mouvemens spirituels; le principe corporel pouvait donc aussi bien se montrer par ce côté-là comme le mal primitif. Par ces considérations, l'opposition qu'il avait trouvée entre l'âme mauvaise et la matière corporelle, qui se prête à tout, se transforme réellement entre ses mains. On voit son penchant à reconnaître à l'âme un désir ardent et actif pour le bien, et à le regarder comme le principe intermédiaire entre le bien et le mal (2), mais à imputer au corps toutes les espèces de maux que nous avons à endurer dans le monde, et à y trouver ainsi la raison du mal. En somme, il se trouve donc hors d'état de séparer assez nettement les élémens du second principe, qui est formé par Dieu, pour que, d'un côté, se trouve le corporel et ce qui obéit à la raison; de l'autre, ce qui est de la nature de l'âme et opposé à la raison; il se voit plutôt forcé d'attribuer au corporel l'indifférence pour le bien et le mal, et de mettre dans l'âme un penchant au mal, mais aussi une tendance au bien (3). Mais il ne laisse

---

(1) *De anim. procr.*, 27, 28.

(2) *De Is. et Os.*, 48 *fin.* Ἀπολείπει δὲ καὶ τρίτην τινὰ μεταξὺ φύσιν, οὐκ ἄψυχον, οὐδ' ἄλογον, οὐδ' ἀκίνητον ἐξ αὑτῆς, ὥσπερ ἔνιοι νομίζουσιν, ἀλλ' ἀνακειμένην ἀμφοῖν ἐκείναις, ἐφιεμένην δὲ τῆς ἀμείνονος ἀεὶ καὶ ποθοῦσαν καὶ διώκουσαν. *Ib.*, 53.

(3) *De Is. et Os.*, 49. Ἀπολέσθαι δὲ τὴν φαύλην (*sc.* δύναμιν) παντάπασιν ἀδύνατον, πολλὴν μὲν ἐμπεφυκυῖαν τῷ σώματι, πολλὴν δὲ τῇ ψυχῇ τοῦ παντός. — — — Ἐν μὲν οὖν τῇ ψυχῇ νοῦς καὶ λόγος, ὁ τῶν ἀρίστων παντων ἡγεμῶν καὶ κύριος, Ὄσιρίς ἐστιν· ἐν δὲ γῇ καὶ πνεύματι καὶ ὕδατι καὶ οὐρανῷ καὶ ἄστροις τὸ τεταγμένον καὶ καθεστηκός καὶ ὑγιαῖνον Ὀσίριδος ἀπορροὴ καὶ εἰκὼν ἐμφαινομένη. Τυφὼν δὲ τῆς ψυχῆς τὸ παθητικὸν καὶ τιτανικὸν καὶ ἄλογον καὶ ἔμπληκτον· τοῦ δὲ σωματικοῦ τὸ ἐπίκλητον καὶ νοσῶδες καὶ ταρακτικὸν ἀωρίαις καὶ δυσκρασίαις κτλ. Telle est la différence la plus importante entre les expositions de cette

pas, pour cela, de regarder ces deux parties comme distinctes l'une de l'autre, et de poser trois principes différens quant à l'essence. Nous devons faire remarquer encore une fois, à ce sujet, que, dans cette doctrine, le corporel joue un rôle très subordonné. A la vérité, il est souvent question du beau dans sa formation et dans ses mouvemens harmoniques; mais il est impossible de ne pas remarquer que, pour Plutarque, le bien a son siége principal dans l'âme : il en est de même du mal ; le corps n'apparaît, sous ce rapport, que comme une occasion pour les mauvaises inclinations de l'âme. Mais, plus le corporel s'abaisse aux yeux de Plutarque, plus nous le trouvons porté à exalter partout la force motrice et animatrice de l'âme qui pénètre la matière. Ceci s'accorde avec son opinion sur le démoniaque dont l'idée se montre à nous partout où celle de quelque chose de la nature de l'âme, élevée au-dessus de la vie terrestre, acquiert une importance plus générale; mais surtout dans le cas où cette idée est appliquée aux principes de l'existence cosmique, tant que ces principes ne concernent pas le divin.

On ne peut méconnaître que la doctrine de Plutarque incline à l'orientalisme, quoique dans le mélange de ses propositions la prépondérance soit du côté de l'élément grec. C'est chez lui une inclination qui n'ose se montrer qu'à la dérobée, qui se cache volontiers sous des doctrines grecques plus anciennes pour garder l'apparence d'un sentiment national. La chose devient très sensible quand on compare ses expressions avec les écrits de Philon. Ce sont presque les mêmes principes qui dominent dans l'un

---

doctrine que Plutarque a présentée avec des détails tout particuliers dans les secrets *de Is. et Os.* et *de anim. procr.*; c'est que, dans ce dernier ouvrage, il s'attache plus à réduire l'opposition entre le principe mauvais et le principe moyen, à l'opposition entre la mauvaise âme et la matière corporelle; tandis que, dans le premier, il est au contraire plus porté à trouver le mal dans les deux.

et l'autre ; mais, dans Philon, ils sont incomparablement plus forts, plus prononcés que dans Plutarque. Chez tous deux, nous trouvons la pensée que Dieu en soi nous est caché, que le contact avec la matière souillerait son éternelle essence, la simplicité de son être; mais cela n'empêche pas Plutarque de considérer Dieu, sans restriction, comme le bien, et de reconnaître dans le développement du bien dans le monde l'activité divine. Tous deux sont portés à reconnaître une union mystique entre nous et le divin ; mais dans Philon domine la pensée que cette union est au-dessus de la science, et peut nous procurer une véritable intuition de Dieu, tandis que Plutarque semble incertain s'il doit plus estimer cette union que la philosophie ou réciproquement, tandis qu'il ne voit que l'influence du pouvoir démoniaque dans l'enthousiasme. Combien, d'un autre côté, la doctrine de Philon, sur les êtres intermédiaires qui doivent ménager la transition de Dieu à l'homme, est d'ailleurs plus développée! combien sa persuasion, touchant des émanations de Dieu en progression décroissante, par lesquelles le divin parvient enfin jusqu'à nous, est plus ferme que toutes les opinions correspondantes que Plutarque émet par-ci par-là sur les mêmes choses dans ses ouvrages ! On observe aussi avec quelle circonspection ce dernier recommande la vie retirée comme un moyen de connaître Dieu, tandis que ses prescrits moraux concernent beaucoup plus la vie politique ; comment il est infiniment loin de recommander un repos contemplatif qui domine dans Philon, et comment son opinion sur le culte divin ne rappelle en aucune manière le zèle silencieux et presque sombre de Philon, mais porte la couleur plus sereine du culte grec. On pourrait bien dire que toutes ces différences avaient leur raison dans la manière diverse dont ils envisageaient les principes suprêmes de l'existence. Sans doute Plutarque fait reporter encore plus fortement que Philon le mauvais principe dans le monde, mais seulement afin de pouvoir signaler d'une manière d'autant plus nette aussi

ce qui s'y prête au bien comme quelque chose de primitif, tandis que, dans l'opinion de Philon, la nature réfractaire de la matière, qui ne se prête nullement à la vie spirituelle, devait fomenter l'aversion avec laquelle il voit notre union au corporel. Dans Plutarque, l'inclination à nous affranchir, au milieu de ces misères du monde sensible, de la crainte du mauvais principe, est très prononcée; il ne reconnaît pas aux principes contraires une égale force, mais le bien domine (1). Il est naturel que les idées orientales n'aient pénétré qu'insensiblement chez les Grecs.

Nous devons dire en passant que ces idées commençaient aussi à s'introduire chez les écrivains latins. Nous en avons la preuve dans les ouvrages de *L. Apulée*, qui enseignait à Mandaure en Numidie, sous les Antonins, la philosophie de Platon et d'Aristote. Il est à peu près à Plutarque comme la philosophie latine à la philosophie grecque. Ce qu'il expose comme la doctrine de Platon et d'Aristote n'est qu'un maigre extrait sans connaissance des principes ni de l'enchaînement essentiel. Son opinion de Dieu et des démons, par rapport au monde, vaut seule la peine d'être mentionnée. Il regarde comme peu convenable que Dieu lui-même prenne soin de tout, et lui donne par conséquent une troupe de serviteurs pour administrer les affaires du monde (2). Ses serviteurs étant, suivant lui, les démons qui doivent, d'après sa manière de voir en général très empirique, résider dans les airs, ils sont revêtus de corps d'air, et sont ainsi les vrais habitans et les êtres vivans

(1) *De Is. et Os.*, 49 *in.* Μεμιγμένη γὰρ ἡ τοῦδε τοῦ κόσμου γένεσις καὶ σύστασις ἐξ ἐναντίων, οὐ μὴν ἰσοσθενῶν δυνάμεων, ἀλλὰ τῆς βελτίονος τὸ κράτος ἐστίν.

(2) *De mundo*, p. 70, *ed. Elmenhorts. Quod si cui viro vel cuilibet regi indecorum est per semetipsum procurare omnia, quæ proficiunt, multo magis Deo inconveniens erit. De Deo Socr.*, p. 45, 46.

de la région moyenne entre le ciel et la terre (1). Tous les usages religieux des Grecs et des Barbares, ainsi que les arts magiques, sont rapportés à ces démons (2). Rien de ce qui se passe dans le sein de l'homme ne doit leur être inconnu. Ils doivent prendre la place de notre conscience dans notre esprit (3). Il ne peut cependant pas être question d'un enchaînement scientifique de ces représentations dans un écrivain tel qu'Apulée. Nous observons seulement encore qu'il distingue aussi une trinité de facultés ou puissances divines, immuables et éternelles ; savoir, Dieu même, sa Raison qui comprend les idées, et l'âme du monde ; qu'il oppose à cette trinité les choses muables de ce monde, qui ne sont pas véritablement, mais qui ne peuvent être conçues que comme des images de la véritable existence (4).

Une fois cette direction prise, la philosophie de cette époque y avance insensiblement, mais pas sans avoir égard aux encouragemens qu'avait donnés Plutarque (5). Nous ne trouvons cependant que des renseignemens épars sur les hommes et les espèces de doctrines qui répandirent cette direction de la pensée. Parmi ceux qui ont été mis à profit par l'école néo-platonique, se présentent particulièrement les noms de *Cronius* et de *Numénius*, qui sont tous deux mentionnés comme des hommes de même esprit (6) ; mais on ne sait autre chose sur l'époque où ils

(1) *De doctr. Plat.*, I, p. 7; *de Deo Socr.*, ll. ll., p. 49. C'est ainsi que les nouveaux platoniciens ont corrigé Platon.

(2) *De Deo Socr.*, ll. ll.

(3) *Ib.*, p. 51.

(4) *De doctr. Plat.*, I, p. 4. *Et sicut superior (sc. essentia) vere esse memoratur, hanc non esse vere possumus dicere. Et primæ quidem substantiæ vel essentiæ primum Deum esse et mentem formasque rerum et animam ; secundæ substantiæ omnia, quæ inde formantur*, etc.

(5) Cf. *Eunap. de vit. phil. proœm.*

(6) *Porphyr. de antro nymph.*, 21. Dans cet ouvrage, il est

vinrent, si ce n'est qu'ils trouvent ici leur véritable place sous le rapport chronologique (1). Nous ne trouvons rien de remarquable dans le premier, à part un petit nombre de propositions relatives à la doctrine de la métempsycose, sans qu'elles présentent du reste rien de propre à leur auteur (2). Nous sommes moins ignorans sur la doctrine de Numénius. Elle présente quelques points de comparaison que nous ferons connaître.

La grande importance que les néo-platoniciens attachaient aux nombreux écrits de Numénius est très sensible par le soin qu'en prit Amélius (3), un des disciples les plus distingués de Plotin, et par le bruit qui s'était répandu que Plotin avait secrètement pris pour fondement de sa doctrine celle de Numénius, et contre lequel le même disciple croit nécessaire de défendre son maître (4). Numénius, né à Apamée en Syrie, put déjà trouver dans sa patrie l'occasion de tourner son esprit aux idées orientales et aux doctrines religieuses auxquelles s'attachait d'ordinaire dans ce pays un respect plus grand et plus général qu'elles n'en obtinrent même des néo-platoniciens subséquens. On sait qu'il n'appelait Platon qu'un Moïse parlant attique (5); il accordait aussi, en général, une grande importance aux traditions judaïques et aux autres traditions orientales des Égyptiens, des Mages, des Brahmanes (6). Il mit même à profit, pour ses interprétations

---

souvent question de Cronius comme interprète d'Homère dans le sens mystique.

(1) Clément d'Alexandrie est l'écrivain le plus ancien qui parle de Numénius.

(2) *Nemes. de nat. hom.*, 2, p. 50, *Antv.*

(3) *Porphyr. v. Plot.*, *c.* 2. Je compte les sections de l'édition de Bâle pour des chapitres.

(4) *Ib.*, *c.* 11.

(5) *Porphyr. de antro nymph.*, 10; *Clem. Alex. strom.*, I p. 342.

(6) *Euseb. pr. ev.*, IX, 7, 8.

allégoriques, l'histoire de notre Sauveur, quoique sans le nommer (1). Il semble avoir pensé que la sagesse grecque venait de l'Orient; du moins ses expressions sont telles qu'on est obligé de croire qu'il veut ramener Platon à Pythagore et Pythagore aux sages de l'Orient (2). Socrate et Platon lui semblent à la vérité avoir eu des idées et un culte vrais, sans cependant les avoir proclamés d'une manière suffisamment claire. C'est par là qu'il explique les méprises des philosophes subséquens, d'Aristote, des stoïciens et de la nouvelle académie, dans lesquels il ne peut voir que la décadence de l'ancienne philosophie (3). Si nous jugions de ses ouvrages par les fragmens qui nous en restent, nous n'aurions pas à déplorer beaucoup leur perte, car ils laissent entrevoir un homme qui étale avec vanité et sans aucune trace de recherche approfondie les lambeaux de son érudition, et qui se donne pourtant par là l'air prétentieux d'un philosophe pour qui toutes ces choses ne doivent être qu'un jeu (4). Il semble cependant avoir exposé son opinion d'une manière passablement claire.

Nous avons vu que, chez les philosophes qui avaient cette tendance, l'idée de l'être se représentait avec une haute importance. C'est ce que nous avons trouvé aussi dans Numénius. Son ouvrage sur le bien, qui semble avoir été le plus important de ses écrits, commençait vraisemblablement par un examen de cette idée. Nous la voyons, comme d'habitude, mise en opposition avec l'idée du muable et du périssable, ce qui fait que l'être ne peut être ni un corps, parce que tous les corps

(1) *Orig. c. Cels.*, IV, 51, p. 543, *ed. Delarue.*

(2) *Euseb. pr. ev.*, IX, 7; XI, 10; XIV, 5.

(3) *Ib.*, XIV, 5.

(4) Ce jugement se fonde particulièrement sur les fragmens de son ouvfage intitulé Περὶ τῆς τῶν Ἀκαδημαϊκῶν πρὸς Πλάτωνα διαστάσεως, qui se trouve dans Eusèbe, *pr. ev.*, XIV, 5 s.; v. particulièrement *c.* 6, p. 732 *fin.*, *ed. Viger.*

sont périssables, ni la matière, parce que la matière ne peut rester; qu'elle est, au contraire, passagère. Elle est infinie, par conséquent indéterminée, par conséquent sans raison et inconnaissable. Partant de l'idée du corporel, Numénius cherche à faire voir la nécessité d'une cause incorporelle. Le corporel demande nécessairement quelque chose qui le tienne en rapport, qui en fasse un tout; car il est divisible à l'infini et peut par conséquent être décomposé. Quelque chose de corporel ne peut donc lier d'une manière fixe le corporel lui-même; mais il faut admettre quelque chose d'incorporel, une âme immatérielle qui garantisse d'une manière certaine le corporel de la décomposition et de la corruption. Il cherche ici à faire voir qu'il peut y avoir dans l'espace quelque chose d'incorporel, précisément cette force qui réunit, et il attaque les stoïciens qui avaient regardé comme corporelles toutes les propriétés et quantités des corps et tout ce qui se rapporte au corps (1). Ce qui n'a pas de corps, devant être conçu par opposition au corporel, qui est divisible et muable, il le considère en conséquence comme une substance simple et immuable, comme l'être (2). Si quelqu'un veut s'élever à la conception de cette substance, il lui recommande de s'abstenir, à la manière de Platon, des plaisirs sensuels, de s'appliquer proprement aux sciences mathématiques, et de rechercher alors la nature

---

(1) *Euseb. pr. ev.*, XV, 17; *Nemes. de nat. hom.*, 2, p. 29, *ed. Antv.* Tennemann a déjà vu que ce passage explique la doctrine de Numénius. Le dogme de l'incorporalité des qualités est souvent traité à cette époque; mais nous n'en pouvons faire connaître l'origine. Il s'est formé en opposition aux exagérations des stoïciens. On le trouve dans Alcinoüs entre autres; il est traité d'une manière explicite particulièrement dans l'ouvrage intitulé : *quod qualitates incorporeæ*, qu'on trouve dans les ouvrages de Galien.

(2) *Euseb. pr. ev.*, XI, 10.

de l'un. Il l'appelle la raison et le bien (1); mais le bien ne peut être comparé à rien; il ne peut être vu qu'à distance par tout ce qui est sensible; la raison suprême et première ne peut être connue des hommes; aussi Numénius prend-il plaisir à nous enseigner ce qu'il y a de plus merveilleux dans le Dieu suprême et premier. Nous ne devons pas être surpris qu'il nous dise que le repos de la première cause est mouvement inné (2).

On pourrait croire qu'il devrait y avoir là le germe d'une doctrine destinée à expliquer le lien qui unit le Dieu suprême, immuable, et le monde qui change; mais, dans le fait, Numénius trouve difficile de mettre en rapport Dieu, être accompli en soi, avec la matière. Il lui semble plutôt que tout changement doit être éloigné de Dieu, qui est une substance pure. Il fut même conduit à l'idée de la substance incorporelle, par la raison qu'il avait reconnu comme nécessaire quelque chose d'immuable. S'il attribue aussi la vie au Dieu premier, c'est une vie permanente; ce Dieu est inactif, éloigné de toute œuvre; il ne forme pas le monde (3); seulement il est le père du Dieu formateur du monde. Cette idée peut donner l'avantage à l'opinion de la doctrine de l'émanation, que la cause seconde peut découler de la première sans que celle-ci éprouve aucun changement. Il semble assez bien avoir établi cette opinion, lorsqu'il ne veut pas que l'on compare le donner humain avec le donner divin. Dans le premier, le don passe à celui qui reçoit, mais il quitte celui qui donne; il n'en est pas de même avec les dons de Dieu : au contraire, de même que la science, lorsqu'elle est communiquée à un autre, n'abandonne pas celui qui

---

(1) *Ib.*, XI, 18; 22.

(2) *Ib.*, 18. Μὴ θαυμάσης δ', εἰ τοῦτ' ἔφην, πολὺ γὰρ ἔτι θαυμαστότερον ἀκούσῃ. Ἀντὶ γὰρ τῆς προσούσης τῷ δευτέρῳ κινήσεως τὴν προσοῦσαν τῷ πρώτῳ στάσιν φημὶ εἶναι κίνησιν σύμφυτον. *Ib.*, 22.

(3) *Ib.*, 18. Καὶ γὰρ οὔτε δημιουργεῖν ἐστὶ χρεὼν τὸν πρῶτον. — — Τὸν μὲν πρῶτον θεὸν ἄργον εἶναι ἔργων ξυμπάντων.

l'enseigne, l'enseignement lui étant au contraire utile, puisqu'il sert à lui faire repasser la science; ainsi Dieu, en communiquant ses dons à la cause seconde, la raison, qui répand sur le monde la science, reste aussi bien en Dieu qui la donne, qu'elle est en toi et en moi qui la recevons (1). Numénius distingue donc un second dieu du premier. Le dieu premier est le bien en soi, la raison, le principe premier de l'essence connaissable par la raison, de l'idée; mais le second dieu cst l'image et l'imitation du premier; et comme les images de l'essence sont contingentes, ce dieu est aussi le premier principe de la contingence; mais sa position est double, d'une part appliquée à son principe, il forme l'idée de soi-même, la science, et la reçoit du dieu premier; d'autre part, appliqué à la contingence, il forme le monde (2). La formation du monde par le second dieu ne semble donc pas être indépendante du dieu premier, puisque le dieu second procède du premier, en est conçu comme le fils, et qu'il a les idées pour modèles dans la formation du monde. Le dieu premier est donc aussi bien appelé le législateur qui dis-

(1) L. l. Καὶ ἑξῆς δὲ πάλιν περὶ τοῦ πῶς ἀπὸ τοῦ τρώτου αἰτίου τὸ δεύτερον ὑπέστη τοιάδε φησίν; ὁπόσα δὲ δοθέντα μέτεισι πρὸς τὸν λαμβάνοντα, ἀπελθόντα ἐκ τοῦ δεδωκότος, ἔστι θεράπεια (ἔστιν ἀνθρώπεια?), χρήματα, νόμισμα κοῖλον, ἐπίσημον. Ταυτὶ μὲν οὖν ἐστὶ θνητὰ καὶ ἀνθρώπινα· τὰ δὲ θεῖά ἐστιν, οἷα μεταδοθέντα ἐνθένδ' ἐκεῖθι γεγενημένα ἐνθένδε τε οὐκ ἀπελήλυθε, κἀκεῖθι γενόμενα τὸν μέν ὤνησε, τὸν δ' οὐκ ἔβλαψε καὶ προσώνησε τῇ περὶ ὧν ἠπίστατο ἀναμνήσει. Ἔστι δὲ τοῦτο τὸ καλὸν χρῆμα, ἐπιστήμη ἡ καλή, ἧς ὤνατο μὲν ὁ λαβών, οὐκ ἀπολείπεται δ' αὐτῆς ὁ δεδωκώς κτλ.

(2) *Ib.*, 22. Εἰ δ' ἔστι μὲν νοητὸν ἡ οὐσία καὶ ἡ ἰδέα, ταύτης δ' ὡμολογήθη πρεσβύτερον καὶ αἴτιον εἶναι ὁ νοῦς, αὐτὸς οὗτος μόνος εὕρεται ὢν τὸ ἀγαθόν. Καὶ γὰρ εἰ ὁ μὲν δημιουργὸς θεός ἐστι γενέσεως ἀρχή, τὸ ἀγαθὸν οὐσίας ἐστὶν ἀρχή· Ἀνάλογον δὲ τούτῳ μὲν ὁ δημιουργὸς θεός, ὢν αὐτοῦ μιμητής, τῇ δὲ οὐσίᾳ ἡ γένεσις, εἰκὼν αὐτῆς οὖσα καὶ μίμημα. — — Ὁ γὰρ δεύτερος, διττὸς ὢν αὐτός, ποιεῖ τήν τε ἰδέαν ἑαυτοῦ καὶ τὸν κόσμον, δημιουργὸς ὤν.

tribue aux choses les semences des âmes disséminées dans le monde par le dieu second. Le dieu formateur du monde, tenant en rapport la diversité de la matière et l'ordonnant harmoniquement, contemple Dieu et emprunte de son regard le jugement, et de la tendance de la matière, la disposition au changement (1). Cette double direction du dieu second porte donc encore Numénius à faire diviser ce dieu en un troisième. Tous deux, à la vérité, doivent n'en former qu'un seul; mais, par la réunion avec la matière qui est la dualité, ils doivent, tout en lui communiquant l'unité, en recevoir la dualité. Le dieu second est, d'un côté, un dieu en soi, uni aux idées, contemplant le supra-sensible, et n'étant point lui-même un objet des sens; mais, d'un autre côté, il prend la nature de la matière, lorsque, attachant ses regards sur elle, il cherche à la former en s'oubliant lui-même; il est alors sensible; ce dieu sensible n'est autre chose que ce monde (2).

Nous retrouvons aussi la même manière de penser dans ce qui nous reste de Numénius sur l'âme. En conséquence de la nature du monde, pénétrée par l'action formatrice de Dieu, mais dans laquelle la matière a aussi sa part, tout se divise en deux substances contraires : l'âme, qui

---

(1) *Euseb. pr. ev.* XI, 18. Λαμβάνει δὲ τὸ μὲν κριτικὸν ἀπὸ τῆς θεωρίας, τὸ δὲ ὁρμητικὸν ἀπὸ τῆς ἐφέσεως.

(2) L. l. Ὁ θεὸς ὁ μὲν πρῶτος, ἐν ἑαυτῷ ὤν, ἔστιν ἁπλοῦς διὰ τὸ ἑαυτῷ συγγινόμενος διόλου μήποτε εἶναι διαιρετός· ὁ θεὸς μέντοι ὁ δεύτερος καὶ τρίτος ἐστὶν εἷς, συμφερόμενος δὲ τῇ ὕλῃ δυάδι οὔσῃ ἑνοῖ μὲν αὐτήν, σχίζεται δὲ ὑπ' αὐτῆς, ἐπιθυμητικὸν εἶδος ἐχούσης καὶ ῥεούσης. Τῷ οὖν μὴ εἶναι πρὸς τῷ νοητῷ, ἦν γὰρ ἂν πρὸς ἑαυτῷ, διὰ τὸ τὴν ὕλην βλέπειν, ταύτης ἐπιμελούμενος, ἀπερίοπτος ἑαυτοῦ γίνεται καὶ ἅπτεται τοῦ αἰσθητοῦ καὶ περιέπει, ἀνάγει τε ἔτι εἰς τὸ ἴδιον ἦθος ἀπορεξόμενος τῆς ὕλης. — — — Ὁ μὲν οὖν πρῶτος περὶ τὰ νοητά, ὁ δὲ δεύτερος περὶ τὰ νοητὰ καὶ αἰσθητά. *Procl. in Tim.*, II, p. 9. Ὁ γὰρ κόσμος κατ' αὐτὸν (*sc.* Νουμήνιον) ὁ τρίτος ἐστὶ θεός. Le passage, *ib.*, V, p. 299, semble aussi se rapporter à cela.

n'a cependant pas pour cela deux côtés qu'on puisse distinguer, mais qui se compose de deux âmes; l'une raisonnable, et l'autre non raisonnable (1). Ces natures contraires sont en lutte dans notre âme (2), et, comme le bien et le mal, se font une guerre continuelle; car le mal vient à l'âme par la matière, et toutes les incorporations de l'âme sont aussi regardées comme un mal (3). On reconnaît également à l'âme des biens qui lui viennent de sa participation à la raison divine. Numénius semble avoir cherché ces biens principalement dans l'activité scientifique de l'âme; car quoique la tendance à l'action morale ne paraisse pas avoir manqué entièrement dans sa doctrine théosophique (4), les traditions qui nous restent de lui ne la font cependant ressortir que très imparfaitement, tandis qu'elles indiquent très positivement la science comme ce que Dieu a donné, et qui nous unit à Dieu, lorsque nous recevons de lui ce présent. Numénius attribue à l'âme de l'homme une activité intellectuelle indépendante de la représentation sensible, mais que cette représentation accompagne, sans toutefois qu'elle soit considérée comme son œuvre (5). La première est l'œuvre de l'âme raisonnable; la seconde celle de l'âme non-raisonnable. Mais il pouvait trouver la pensée rationnelle dans celle-là, par laquelle toutes les choses qui en sont capables participent au bien et doivent lui être unies (6).

---

(1) *Porphyr. ap. Stob. ecl.*, I, p. 836. Ἄλλοι δὲ, ὧν καὶ Νουμήνιος — — δύο ψυχὰς ἔχειν ἡμᾶς οἴονται, — τὴν μὲν λογικήν τὴν δέ ἄλογον.

(2) *Jambl.*, *ib.*, p. 894.

(3) *Ib.*, p. 896, 910.

(4) *Euseb. pr. ev.*, XIII, 5.

(5) *Porphyr. ap. Stob. ecl.*, p. 832. Νουμήνιος δὲ τὴν συγκαταθετικὴν δύναμιν παραδεκτικὴν ἐνεργειῶν φήσας εἶναι, σύμπτωμα αὐτῆς φησὶν εἶναι τὸ φανταστικόν, οὐ μὴν ἔργον τε καὶ ἀποτέλεσμα, ἀλλὰ παρακολούθημα.

(6) *Euseb. pr. ev.*, XI, 22.

Il doit avoir rendu cette alliance si intime que toute différence pourrait s'évanouir (1); ce qui semble du reste s'accorder avec la manière dont il dérive notre vie du regard du dieu second sur le corps, et avec une réflexion de Dieu sur lui-même, dans laquelle il n'aperçoit que lui, tandis que toutes les autres choses seraient comme anéanties, éteintes, la raison seule étant douée de la vie, et d'une vie heureuse (2).

On voit comment cette doctrine de Numénius cherche déjà à embrasser dans une forme parfaitement déterminée les idées orientales sur le rapport du monde intelligible au monde sensible, et se convertit en un système qui s'arrête presque uniquement à la recherche des idées suprêmes, mettant tous ses efforts à signaler le passage de l'intelligible au sensible, et le retour de celui-ci à celui-là sans se soucier beaucoup des fondemens scientifiques de nos idées du supra-sensible même. D'où il suit naturellement que cette doctrine laisse plutôt apercevoir une tendance religieuse qu'une culture intellectuelle certaine, et que l'on prétend s'aider de la fantaisie pour combler les lacunes de l'investigation.

---

(1) *Jambl. ap. Stob. ecl.*, I, p. 1066. Ἕνωσιν μὲν οὖν καὶ ταυτότητα ἀδιάκριτον τῆς ψυχῆς πρὸς τὰς ἑαυτῆς ἀρχὰς πρεσβεύειν φαίνεται Νουμήνιος.

(2) *Euseb. pr. ev.*, XI, 18. Βλέποντος μὲν οὖν καὶ ἐπεστραμμένου πρὸς ἡμῶν ἕκαστον τοῦ θεοῦ συμβαίνει ζῆν τε καὶ βιώσκεσθαι τότε τὰ σώματα, κηδεύοντα τοῦ θεοῦ τοῖς ἀκροβολισμοῖς, μεταστρέφοντος δὲ εἰς τὴν ἑαυτοῦ περιωπὴν τοῦ θεοῦ ταῦτα μὲν ἀποσβέννυσθαι, τὸν δὲ νοῦν ζῆν βίου ἐπαυρόμενον εὐδαίμονος.



LIVRE TREIZIÈME.

TROISIÈME PÉRIODE DE LA PHILOSOPHIE ANCIENNE. — HISTOIRE DE LA CHUTE DE CETTE PHILOSOPHIE. — DEUXIÈME DIVISION. — PHILOSOPHIE NÉOPLATONIQUE.

CHAPITRE PREMIER.

COMMENCEMENT DE LA PHILOSOPHIE NÉO-PLATONIQUE.

Plotin.

Rien n'est plus égal, plus uni, que le passage du livre précédent à celui-ci. Nous ne verrons au commencement de l'histoire qui va nous occuper qu'une fondation plus ferme, un développement plus étendu, plus réglé, de la la façon de penser que nous avons déjà dépeinte à la fin de la section précédente. Si nous faisons attention à la partie essentielle de la doctrine, sans avoir égard à quelques différences de forme et de pensée ou sans les estimer trop haut, nous trouvons les doctrines de Numénius et celles de l'école néo-platonique très ressemblantes. C'est ce que reconnaissait en partie cette dernière (1). Si donc nous avons détaché la section précédente de celle qui va suivre, c'est uniquement parce que le cours de l'histoire est différent dans l'un et l'autre. Là se rencontrent à côté les uns des autres des élémens hétérogènes dans la manière de penser des Grecs et des Romains sur l'opinion exposée

(1) *Longin. ap. Porphyr. de vita Plot.*, 15. Des fragments de Porphyre et de Jamblique prêtent à la même conclusion.

en dernier lieu ; cette opinion doit d'abord se frayer un chemin et se répandre insensiblement ; elle est encore solitaire parmi des efforts divers. Mais ici elle domine en souveraine tous les travaux philosophiques qui restent fidèles à la civilisation grecque. Elle n'a, dans ce domaine, aucun ennemi de quelque poids à combattre ; consciente de sa souveraineté, elle s'étend sur les Grecs et les barbares aussi loin que la civilisation grecque, et, comme celle-ci, emprunte des doctrines et des usages réputés barbares. Mais tandis qu'elle gagne ainsi en étendue, elle contracte sans doute un si grand esprit de tolérance, que c'est à peine si ces formules indéterminées suffisent pour donner à tant d'opinions contradictoires l'apparence de l'accord. Elle ne nourrit plus qu'une seule inimitié ; après avoir sympathisé avec tant de choses, elle les a vaincues : mais le christianisme lui résiste et la menace. Elle le combat, non comme quelque chose de barbare, car cette idée de barbare, quoique encore appliquée au christianisme, avait presque entièrement perdu toute espèce de sens ; le christianisme n'était donc qu'un obstacle qui ne se laissait pas traiter comme d'autres religions, qui se disait la religion véritable, tandis que toutes les autres religions adoraient de faux dieux, ou n'avaient pas le véritable culte du vrai Dieu. Avec un ennemi aussi peu tolérant, il n'y avait pas de traité de paix possible ; en dehors de la civilisation grecque, sans toutefois la mépriser, quoiqu'il ne lui reconnût que peu de prix, le christianisme gagna toujours du terrain de plus en plus sur l'école néo-platonique. Cette école, poussée çà et là dans la nébulosité incertaine de ses pensées diverses, avait dans le christianisme un adversaire qui tenait ferme, fort qu'il était de l'unité de sa pensée, de la simplicité et de l'uniformité de ses sentimens. Cette école devait enfin succomber en face d'un pareil adversaire. En vain elle s'éleva avec espoir et courage, moins sensible en apparence à la puissance de cet ennemi, que confiante à l'antique civilisation et à la tradition, dans un domaine où la tradition n'est rien, et ra-

fraîchissant par une interprétation nouvelle les images décolorées du passé, elle perd aussitôt son luxe et sa magnificence, dépouillée qu'elle est de plus en plus par la foi nouvelle qui la contraint, et qui ne pouvait laisser subsister à côté d'elle une foi antique. Alors elle commence à combattre, et recourt aux armes contre son adversaire plus puissant qu'elle, ressource indigne de la philosophie et de l'antique civilisation dont elle voulait être le représentant, et dont elle avait d'abord rougi elle-même. Mais les armes s'étant aussi trouvées impuissantes, elle se répand en plaintes, et désespère du siècle et des peuples au sein desquels elle avait trouvé son développement. Tel fut son sort, qu'elle dut chercher bien loin d'elle ce qu'elle avait à ses côtés.

Ammonius Saccas fonda, vers la fin du second siècle ou au commencement du troisième après Jésus-Christ (1), une école de philosophie à Alexandrie, école que nous appelons ordinairement du nom de philosophie néo-platonique. Cet Ammonius dut être élevé dans la religion chrétienne par ses parens, qui professaient cette religion; mais dès qu'il put penser par lui-même et philosopher, on croit qu'il embrassa la religion païenne (2). Il chercha, dit-on, dans sa doctrine, à faire voir l'accord entre

---

(1) *Theodoret. de gr. aff. cur.*, VI, p. 869, *ed. Hal.*, le fait vivre sous Commode. Mais il doit au moins avoir vécu jusqu'à l'an 243 après J.-C., époque où Plotin le quitta.

(2) *Porphyr. ap. Euseb. hist. eccl.*, VI, 19. Ce passage, qui aurait besoin d'être éclairci, aurait une plus grande importance s'il était d'un écrivain plus sûr. Porphyre est sans doute un disciple, non seulement de Plotin, contempteur décidé de tout ce qui est terrestre et historique, mais aussi de Longin, qui ne pensait pas tout-à-fait ainsi; par conséquent, de deux disciples d'Ammonius; mais il ne sait pas même distinguer ses contemporains, les deux Origènes. La contradiction d'Eusèbe a encore moins de poids, puisqu'il confond évidemment deux Ammonius.

Aristote et Platon dans tous les points principaux (1), entreprise dans laquelle il n'eut pas l'assentiment absolu de ses successeurs, mais qui fut cependant goûtée d'un grand nombre. Il exposa sa doctrine à quelques disciples, parmi lesquels se trouvent des noms célèbres et sur lesquels nous devons nous arrêter, parce qu'Ammonius n'a laissé aucun ouvrage (2). De ce nombre est *Longin*, qui est aussi connu de nous comme un critique distingué en littérature. L'ouvrage qui nous reste encore de lui sur le sublime laisse apercevoir des traces non équivoques de sa philosophie, et nous voyons par des fragmens de ses autres ouvrages qu'il était opposé, en plusieurs points importants de sa doctrine, à un autre disciple d'Ammonius, *Plotin* (3), qui fut sans contredit, de tous les disciples d'Ammonius, le philosophe le plus distingué. La dispute entre lui et Longin, et le mépris qu'il témoignait pour la philosophie de ce dernier, semblent faire entendre que la doctrine d'Ammonius n'était pas encore parfaitement établie (4). A côté de Plotin se placent encore deux autres disciples distingués d'Ammonius, *Erennius* et *Origène* (5). Ces trois hommes étaient convenus de ne pas rendre publiques les doctrines d'Ammonius; mais Erennius manqua le premier à sa promesse par la publication de nous ne savons quel livre; Origène, qui composa un petit nombre d'ouvrages et de peu d'importance, l'imita ensuite (6). Cependant si nous ju-

(1) *Hierocles ap. Phot.*, *cod.* 214, p. 283, *ed. Hœsch.*; p. 285; *cod.* 251, p. 750.

(2) *Longin*, *ap. Porphyr.*, v. *Plot.*, 15.

(3) L. l.

(4) *Porphyr.*, v. *Plot.*, 8. Plotin semble même n'avoir fait que donner insensiblement à la doctrine une forme plus ferme. *Ib.*, p. 2, 3.

(5) *Ib.*, 2; *Hierocl. ap. Phot.*, *cod.* 214, p. 285; *cod.* 251, p. 750.

(6) *Porphyr.*, v. *Plot.*, 2; *Longin.*, *ib.*, 15. C'est là-dessus que

geons de son mérite par la haute estime de Plotin pour lui, il n'aurait pas été un philosophe médiocre; Plotin regarda alors sa promesse comme dégagée, et il composa les ouvrages que nous possédons encore. Mais ces ouvrages et les renseignemens que nous avons sur la vie de cet homme, sont sujets à toutes les conjectures que nous pourrions élever sur la doctrine d'Ammonius, puisque nous n'avons aucune connaissance de la philosophie d'Origène et d'Erennius.

Plotin naquit à Lycopolis en Égypte (1), suivant le calcul d'un de ses disciples, l'an 205 ou 206 après Jésus-Christ (2). Il fit ses études à Alexandrie, où il s'appliqua à la philosophie dans sa vingt-huitième année. Il suivit d'abord plusieurs maîtres dont il ne fut pas content, rencontra enfin Ammonius, et reconnut aussitôt en lui l'homme qu'il cherchait. Ammonius lui inspira un grand respect pour la philosophie orientale et un vif désir de la connaître. Après avoir suivi onze ans les leçons d'Ammonius, il résolut de faire partie de l'expédition que l'empereur Gordien avait entreprise contre les Perses, pour avoir occasion d'apprendre la philosophie des Perses et des Indiens. Gordien ayant été tué et l'expédition ayant manqué, Plotin se sauva à Antioche, d'où il

---

se fonde principalement la nécessité de le distinguer d'Origène le docteur de l'Eglise. On a supposé que celui-ci fut aussi un disciple d'Ammonius, mais les raisons qu'on en donne ne sont pas convaincantes. Si lui-même raconte qu'il entendit le philosophe qu'avait entendu Héraclas, ce n'est point à dire que ce fût Ammonius, puisqu'il y avait incontestablement à Alexandrie un grand nombre de maîtres d'une philosophie semblable. Si Porphyre l'a appelé un disciple d'Ammonius, cela tient à la confusion déjà signalée qu'il a faite d'Origène le chrétien avec Origène le païen. *Euseb. hist. eccl.*, VI, 19. Il est d'ailleurs bien invraisemblable qu'Origène ait choisi pour maître en philosophie un apostat.

(1) *Eunap.*, v. *Plotini*; *Suid.*, s. v. Πλωτῖνος.

(2) *Porphyr.*, v. *Plot.*, 1.

partit bientôt pour Rome. De disciple il devint tout-à-coup maître en philosophie; mais son enseignement ne paraît pas avoir été d'abord très heureux. Un de ses disciples les plus zélés, Amélius, raconta à Porphyre que son école avait été remplie de désordre et de verbiage, parce qu'il avait permis à chacun de questionner et de discuter. Il semble cependant y avoir enseigné les doctrines d'Ammonius, qu'il ne commença à mettre par écrit pour ses amis éprouvés que dans la dixième année de son séjour à Rome (1). Il paraît que ses disciples, surtout Amélius et Porphyre, qui cependant ne le suivit que vingt ans après que Plotin eut fixé son séjour à Rome, exercèrent une grande influence sur la direction et la conséquence de ses doctrines. Quoi qu'il en soit, Plotin s'acquit avec le temps une grande renommée à Rome. C'est ce que prouvent les noms d'un grand nombre de disciples, d'hommes et de femmes célèbres qui s'attachèrent à lui, la faveur dont il jouissait auprès de l'empereur Galien et de sa femme, la confiance qui le fit nommer tuteur d'un grand nombre d'impubères, comme aussi les attaques auxquelles sa doctrine fut en butte (2). Il vécut donc

---

(1) *Porphyr.*, v. *Plot.*, 2. Je dois revenir encore une fois sur le secret des doctrines que les disciples d'Ammonius s'étaient recommandé réciproquement. On ne sait pas, d'après ce que dit Porphyre, si cet engagement n'était relatif qu'à la tradition dogmatique écrite, ou bien encore à la tradition d gmatique orale; c'est-à-dire que Plotin resta fidèle à sa promesse, et que, quoiqu'il eût réuni quelques disciples autour de lui, il ne leur communiqua point les doctrines d'Ammonius (τηρῶν δὲ ἀνέκπυστα τὰ παρὰ τοῦ Ἀμμωνίου δόγματα); quoiqu'il ajoute cependant plus loin qu'il tira son enseignement de ses relations avec Ammonius (ἐκ δὲ τῆς Ἀμμωνίου συνουσίας ποιούμενος τὰς διατριβάς), Porphyre semble distinguer une doctrine secrète de la doctrine publique d'Ammonius; mais ses disciples ont-ils dû tenir cachée la première, même à leurs disciples les plus éprouvés? Ce serait là pourtant le comble de toute conduite mystérieuse.

(2) *Ib.*, 4, 6, 8.

vingt-six ans à Rome, jusqu'à ce qu'atteint d'une maladie qui l'empêcha de continuer ses entretiens accoutumés avec ses disciples, il se retira dans la Campanie, où il mourut dans sa soixante-seizième année (1).

Ce qu'on nous dit de la manière de son école semble prouver qu'il avait en vue une culture philosophique générale et cependant prédominante de ses disciples. Il les exerçait à l'exposition en prose et en vers; il fit aussi de son côté des traités dont l'abondance des pensées et l'invention ont été louées, quoiqu'il ne connût pas tous les secrets de la langue grecque (2). Il se faisait lire les ouvrages d'autres philosophes dont on ne nomme que des écrivains récens, cependant pas seulement des platoniciens, mais encore des aristotéliciens et d'autres hommes dont il était loin de partager les opinions. Il ajoutait son jugement à ces lectures (3). Plotin ne semble pas avoir été exempt du mysticisme qui était propre à ce siècle, quoiqu'il paraisse cependant avoir gardé une certaine mesure. Nous ne trouvons aucune preuve qu'il se soit adonné aux arts magiques, bien qu'il ne paraisse pas les avoir positivement condamnés; il s'appliqua à la divination astrologique, mais il ne la trouvait pas exempte de reproche (4). Quoiqu'il fît peu de cas de la vie publique et du souci des biens de ce monde, comme choses indignes du philosophe, il prenait cependant soin de la fortune des pupilles qu'il avait pris sous sa protection, parce qu'elle devait leur être conservée tant qu'ils n'étaient pas encore arrivés en philosophie (5). Nous trouvons cependant l'esprit de son école si rempli de superstitions, lui-même et sa philosophie si étroitement attachés à ces idées, que nous ne pouvons hésiter à l'accuser de s'être

(1) *Porphyr.*, v. *Plot.*, 1.
(2) *Ib.*, 5, 8.
(3) *Ib.*, 8.
(4) *Ib.*, 9.
(5) *Ib.*, 6.

laissé aller aux rêveries fantastiques de son temps, et de n'avoir été que trop porté à oublier à ce sujet les besoins et l'importance de la vie réelle. On met au nombre de ses disciples un sénateur romain appelé Rogatianus, qui, ayant été nommé préteur, n'accepta point sa charge, qui affranchit ses esclaves, ne voulut plus administrer ses biens ni habiter sa maison, mais qui mangeait et couchait chez ses amis, en un mot, qui montrait en tout le plus grand mépris pour les choses de la terre. Plotin présentait cet homme comme le modèle d'un philosophe (1). Lui-même eut l'idée singulière de fonder, avec l'assistance de l'empereur Gallien, une ville qu'il aurait appelée Platonopolis, qu'il devait organiser et administrer suivant les lois de Platon, et habiter avec ses disciples. Il aurait vraisemblablement exécuté ce dessein, si un conseiller plus prudent de l'empereur ne s'y était opposé (2). Il avait honte de son corps et le regardait comme un fantôme qu'il est pénible de porter; ce qui faisait qu'il ne voulait user d'aucun médicament, était très porté aux pratiques de tempérance, ne mangeait pas de viande et rarement du pain (3). Il ne donnait aucun éclaircissement à ses amis sur sa patrie, sur ses parens, sur le temps de sa naissance, regardant tout cela comme choses méprisables, quoiqu'il célébrât la nativité de Socrate et de Platon (4). Ses disciples l'honoraient comme un homme élevé au-dessus de la condition commune de l'humanité. Les artifices magiques qu'un disciple jaloux d'Ammonius employa contre lui retombèrent sur leur auteur. Un prêtre égyptien ayant évoqué son démon en sa présence et avec son assentiment, un dieu apparut. Amélius l'ayant prié d'assister à un sacrifice, il dit que c'était aux dieux auxquels le sacrifice devait être offert à venir le trouver, et non à lui à se

(1) *Porphyr.*, v. *Plot.*, 4.
(2) *Ib.*, 8.
(3) *Ib.*, I, 5.
(4) *Ib.*, I.

rendre auprès d'eux ; ses disciples n'osèrent pas lui demander l'explication de ces paroles énigmatiques. Il savait découvrir les larcins, et dévoiler à ses disciples leurs sentimens et leur avenir. Enfin, à sa mort, quand il eut proféré ces dernières paroles : « Je cherche le dieu en nous pour exalter le divin en toutes choses », un serpent se déroba sous son lit et disparut dans le mur (1). Un tel homme ne devait-il pas s'être élevé à tout ce qui est accessible à l'homme ? Porphyre assure que pendant les six ans qu'il demeura avec Plotin, celui-ci vit quatre fois le dieu suprême, et s'unit à lui (2).

Les écrits de Plotin nous sont parvenus, à ce qu'il paraît, intégralement, ou peu s'en faut, mais cependant sous une forme qui laisse plusieurs doutes. Plotin était très négligent pour écrire ; ce qu'il écrivait, souvent dans des circonstances bien propres à le distraire, la faiblesse de sa vue ne lui permettait pas même de le relire une fois ; outre cela il orthographiait mal, et sans être parfaitement maître de la langue. Aussi chargea-t-il Porphyre de mettre en ordre ses ouvrages (3). Celui-ci nous a bien donné sa manière de procéder dans ce travail, mais d'une manière très énigmatique. Il trouva des traités particuliers, ayant peu de rapport entre eux, qu'il recueillit en six ennéades, suivant la différence du contenu ; il améliora la forme extérieure du discours ; il ajouta quelque chose, qu'il est difficile de bien déterminer (4). Cette édition des

---

(1) *Porphyr.*, v. *Plot.*, 1, 7.

(2) *Ib.*, 18.

(3) *Ib.*, 45.

(4) *Ib.*, à la fin : Τὰ μὲν οὖν βιβλία εἰς ἐννεάδας τοῦτον τὸν τρόπον κατετάξαμεν, τέσσαρα καὶ πεντήκοντα ὄντα. Καταβεβλήμεθα δὲ καὶ εἴς τινα αὐτῶν ὑπομνήματα ἀτάκτως διὰ τοὺς ἐπείξαντας ἡμᾶς ἑταίρους γράφειν, εἰς ἅπερ αὐτοὶ τὴν σαφήνειαν αὐτῶν γενέσθαι ἠξίουν. Ἀλλὰ μὴν καὶ τὰ κεφάλαια αὐτῶν πάντων, πλὴν τοῦ περὶ τοῦ καλοῦ, διὰ τὸ λεῖψαι ἡμῖν, πεποιήμεθα κατὰ τὴν χρονικὴν ἔκδοσιν τῶν βιβλίων, ἀλλὰ καὶ ἐπιχειρήματα, ἃ ὡς κεφάλαια συνκριθμεῖται. Νυνὶ δὲ πειρασόμεθα ἕκα-

ouvrages de Plotin est vraisemblablement celle que nous possédons encore aujourd'hui. Il est cependant question, dans une note ancienne sur cette édition, d'une autre qui aurait été faite par Eustochius, disciple de Plotin, qui resta auprès de lui jusqu'à sa mort, et cette édition s'écarte de celle de Porphyre par la division des livres (1). Amélius posséda aussi les ouvrages de Plotin, et les répandit (2).

Quel que soit l'état de désordre où se trouvent les ouvrages de ce philosophe (3), on peut cependant porter un jugement sur sa méthode, que nous trouvons très inégale. On voit souvent, à l'abondance de l'expression, que les écrits de Platon lui étaient très familiers. Mais on ne peut méconnaître non plus à son discours une étude attentive des ouvrages d'Aristote. On la reconnaît non seulement aux expressions techniques particulières, mais aussi à sa manière d'écrire concise, dure, aphoristique et

---

στον τῶν βιϐλίων διερχόμενοι τάς τε στιγμὰς αὐτῶν προστιθέναι καὶ εἴ τι ἡμαρτημένον εἴη κατὰ λέξιν διορθοῦν καὶ ὅ τι ἂν ἡμᾶς ἄλλο κινήσῃ, αὐτὸ σημαίνει τὸ ἔργον. Des ὑπομνήματα ont-ils été incorporés à l'ouvrage? Qu'est-ce que les κεφάλαια qui manquent au livre sur le beau? Quest-ce que les ἐπιχειρήματα? Porphyre parle là comme s'il ne voulait donner l'édition que par parties séparées; mais lorsqu'il écrivait la vie de Plotin en tête de ses œuvres, il était déjà dans sa soixante-huitième année (*ib.*, 18); devait-il donc mettre tant de temps à son édition?

(1) *Ennead.*, IV, 4, 29. Ceci est d'autant plus remarquable qu'il devait sembler, d'après l'édition de Porphyre, que Plotin avait lui-même donné la division des livres. Creuzer (Etudes théolog. et Crit., année 1834, p. 344.) dit que l'on trouverait encore plusieurs passages qui prouveraient que la collection d'Eustochius était connue aux copistes des Ennéades.

(2) *Longin. ap. Porphyr.*, v. *Plot.*, 13, 14, 15.

(3) L'édition de Bâle, qui est la seule complète que nous possédions, est remplie de fautes. Mais l'édition du livre sur le Beau, que Creuzer a donnée, prouve que les manuscrits ne promettent aucuns secours satisfaisans.

décousue, qui donne à deviner plutôt qu'elle n'explique. Porphyre trouvait avec raison dans les ouvrages de son maître beaucoup de pensées de l'école stoïque (1), et nous n'en aurons pas moins occasion de remarquer une grande analogie entre lui et les philosophes orientalisans du siècle précédent, soit dans les pensées, soit dans la manière de s'exprimer. Ce n'est pas sans sujet qu'on s'est plaint de l'obscurité de ses ouvrages, obscurité qui a sa raison non seulement dans la direction de ses pensées, mais aussi dans sa manie d'établir des distinctions pénibles, dans sa manière confuse d'écrire, qui souvent ne fait que laisser entrevoir à peine la pensée, et même qu'indiquer l'accord grammatical. De plus, le mélange d'élémens scientifiques hétérogènes que nous retrouvons dans ses ouvrages augmente encore la difficulté de suivre le fil de ses pensées. On ne peut cependant pas disconvenir que presque toutes ses expressions se rapportent à un point central de sa doctrine, qu'elles ont même presque toutes pour but de mettre ce point central en lumière. Hélas! peine perdue, car ce point n'est pas susceptible d'être éclairci, comme Plotin le reconnaît lui-même. Dans cette déplorable tentative d'atteindre l'inaccessible, ses ouvrages ressemblent au travail des Danaïdes, que la nature du fluide rend vain parce qu'il leur échappe toujours. Le cercle dans lequel ils pourraient s'étendre se réduit sans cesse en un point. On s'est plaint de l'obscure concision de Plotin ; elle existe dans les détails ; mais il est beaucoup trop diffus dans l'ensemble, parce qu'il essaie constamment de dire quelque chose sans pouvoir en venir à bout. Ses ouvrages sont remplis de répétitions. Il y a cependant des parties qui s'écartent du point de vue principal de sa doctrine, et qui traitent de choses exposables. Celles-ci n'ont, pour la plupart, qu'un rapport très éloigné avec l'esprit de sa doctrine. Elles peuvent être re-

(1) V. *Plot.*, 8.

gardées comme des digressions en dehors de son objet propre ; c'est là une faible réminiscence de l'antique tradition qu'il avait reçue des temps meilleurs de la philosophie grecque. Son exposition est alors languissante et ressemble à la causerie du vieillard, que nous trouvons en général dominer dans l'école néoplatonique. Nous n'avons que très peu à nous occuper de ces parties.

Nous devrions dire encore ici quelque chose de son rapport avec l'ancienne philosophie et avec les opinions de son temps. Il devait en général se présenter comme un platonicien. Sans nommer Platon, il en parle comme du véritable philosophe dont il se propose de faire connaître la doctrine (1). Il trouve quelquefois, il est vrai, dans Platon des pensées qu'il n'approuve pas ; mais il ne veut pas convenir que Platon ait eu réellement de semblables pensées (2). La latitude de son interprétation lui permet de se tirer facilement de semblables difficultés. La doctrine sur les trois principes supra-sensibles de toute existence, il ne la regarde pas comme nouvelle ; il soutient au contraire qu'elle se trouve dans les ouvrages de Platon, quoique pas développée parfaitement (3). Et l'on ne peut pas être surpris qu'il trouve cette doctrine dans Platon, puisqu'il n'hésite pas à l'attribuer aussi à Parmenide, à Anaxagore, à Héraclide, ainsi qu'à Empédocle, à Pythagore et à Phérécyde ; il faut s'étonner seulement qu'il reconnaisse qu'Aristote ne lui ait pas été très favorable, quoiqu'il ait été naturellement conduit à cette pensée (4).

---

(1) *Enn.*, III, 9, 1 *in.*

(2) VI, 6, 4, 8.

(3) V, 1, 8. Καὶ εἶναι τοὺς λόγους τούσδε μὴ καινους, μήδε νῦν, ἀλλὰ πάλαι μὲν εἰρῆσθαι μὴ ἀναπεπταμένως, τοὺς δὲ νῦν λόγους ἐξηγητὰς ἐκείνων γεγονέναι, μαρτυρίοις πιστωσαμένοις τὰς δόξας ταύτας παλαιὰς εἶναι τοῖς αὐτοῦ τοῦ Πλάτωνος γράμμασιν. Voir comme exemple de son interprétation arbitraire, III, 5, 5.

(4) V, 1, 8, 9. Le renseignement est donné d'une manière très peu précise.

On peut bien trouver là un penchant à mettre d'accord la doctrine de Platon avec celle d'Aristote sur les points essentiels, mais du reste ses recherches sont souvent dirigées expressément contre la doctrine d'Aristote. Il la combat en nombre de points; presque dans tous ceux qui étaient encore reconnus de son temps comme des dogmes particuliers de l'école péripatétique (1), excepté seulement dans celui de l'éternité du monde, qu'il admettait. Un rapport analogue existe entre lui et l'école stoïque. Il se sert sans répugnance d'un grand nombre d'idées primitivement stoïques, mais il attaque cependant avec l'ardeur la plus grande les principaux points de la philosophie du portique, dont l'esprit était assurément moins propre encore à le satisfaire que celui de la philosophie de Platon et d'Aristote. Il traite leur doctrine touchant le fondement sensible de notre science, leur matérialisme, d'absurdités palpables, subversives de tous les rapports véritables, qui préféraient le non-être à l'être, et prenaient le dernier pour le premier (2). Il se montre au contraire favorable aux opinions qui cherchaient la philosophie dans les doctrines orientales. De même qu'il espérait, ainsi que nous l'avons déjà remarqué, trouver chez les Indiens la sagesse profonde, de même il croyait que les symboles des prêtres égyptiens renfermaient une sagesse plus grande que celle qui avait été le résultat de l'investigation grecque (3). Cette tendance le conduit donc aussi aux interprétations de la mythologie antique, dans laquelle il veut suivre Platon et les théologiens plus anciens, mais qui ont un goût prononcé pour la théocratie (4). Il s'attache dans cette partie de sa doctrine au prétendu dogme platonique

(1) On en trouve des exemples I, 4, 6, 7, 15; III, 7, 8; IV, 2, 1; VI, 1, 3 s.
(2) VI, 1, 28.
(3) V, 8, 6.
(4) III, 6, 8; V, 1, 4, 7, 8, 12, 13.

des principes suprêmes de toute existence et des astres comme divinités contingentes (1), mais il n'est pas très porté à s'enfoncer dans cette question ; car il ne considère les renseignemens qu'on peut tirer de la mythologie que comme des moyens auxiliaires de preuve pour les faibles, pour ceux qui ne se sont pas encore affranchis des choses sensibles (2); il n'abonde pas dans l'opinion que les dieux peuvent être émus par des prières (3), et il n'est pas de l'avis de ceux qui avaient tiré de l'influence des astres divins sur l'administration du monde (4), des conséquences favorables à l'astrologie, quoiqu'il ne prétende pas nier que tout dans le monde ne puisse être regardé comme un présage et comme quelque chose de présagé, à cause de l'enchaînement de toutes choses, dans lesquelles la vertu même la plus libre se trouve enlacée (5). Il put donc aussi s'opposer en ces points particuliers à la superstition qui s'introduisait, tout en lui faisant néanmoins des concessions dans d'autres points, ainsi qu'on peut déjà en juger par plusieurs traits de sa vie. Il ne se contente pas d'admettre, à la manière des religions antiques, des apparitions des dieux et des démons, il veut aussi nous instruire, d'une manière positive, de la distinction des dieux et des démons; il admet différentes sortes de prédictions, et montre un grand respect pour les mystères (6); il trouve aussi beaucoup d'affinité entre sa philosophie et les différentes sortes de magie et les autres arts de cette nature, quoiqu'il ne les approuvât pas de tous points et qu'il tînt leur pouvoir pour très limité; il croit pouvoir les justifier par la sympathie universelle de toutes les choses dans le

(1) V, 1, 2;
(2) IV, 7, 15.
(3) IV, 4, 42.
(4) III, 1, 5, 6; IV, 4, 30 s.
(5) IV, 4, 39.
(6) I, 6, 7; III, 1, 3, 5, 6; VI, 9, 11. C'est ainsi que contemplation de l'unité est rapportée aux mystères.

monde sensible; car ces choses présentent partout l'amour et la haine en opposition l'un à l'autre, et toute la vie pratique est ainsi soumise à la magie (1).

On voit par-là le peu de cas qu'il faisait de la vie pratique; il trouvait la vie théorétique bien supérieure. Si cependant l'on était porté à conclure de là que malgré les scories nombreuses du siècle, telles que chaque époque en entraîne ordinairement avec soi, le germe de sa doctrine a cependant une valeur vraiment philosophique, on aurait d'abord à concilier, avant tout, les aveux de Plotin lui-même; nous les trouvons dans la manière dont il parle de la science. Si nous nous demandons d'abord quelle part il accordait à la perception sensible et à la représentation dans la formation de la pensée, nous entendrons bien quelques paroles qui leur sont favorables. Il considère la perception comme un messager qui nous apprend quelque chose qui doit être soumis au jugement de la raison (2): il voit en elle non un pâtir, mais un agir de l'âme; de même que le souvenir, la perception n'est pas une faiblesse, mais une force de l'âme (3). Ce qui perçoit est, jusqu'à un certain point, une faculté qui juge, et les perceptions sont des pensées obscures du monde suprà-sensible, de même que les pensées du monde suprà-sensible doivent être des perceptions claires (4), doctrine qui ne s'éloigne réellement pas beaucoup de celle des stoïciens. Mais, quand nous l'entendons sans cesse exhaler sa haine

---

(1) Il parle contre la magie des gnostiques, II, 9, 14; la magie n'a pour lui aucun pouvoir sur le bonheur du sage et sur ce qui est de spéculation; elle ne se rapporte qu'à l'ἄλογον, non au λογικὸν de l'âme, I, 4, 9; IV, 4, 43, 44. C'est le contraire pour l'influence de la magie sur la vie pratique, IV, 3, 13, 4, 26 40, 43. Πᾶν γὰρ τὸ πρὸς ἄλλο γοητεύεται ὑπὸ ἄλλου. *Ib.*, 44.

(2) V, 3, 3.

(3) IV, 6, 2, 3.

(4) IV, 3, 23; VI, 7, 7 *fin*. Ὥστε εἶναι τὰς αἰσθήσεις ταύτας ἀμυδρὰς νοήσεις, τὰς δὲ ἐκεῖ νοήσεις ἐναργεῖς αἰσθήσεις.

contre tout mélange de l'âme avec le corporel et avec la perception sensible, nous ne pouvons pas nous empêcher de croire que les propositions que nous venons de rapporter lui venaient uniquement de la doctrine platonique, dans laquelle même elles ne passaient pas pour très certaines, sans qu'il les eût bien méditées. Suivant lui, l'âme n'est dans le corps que par châtiment; ce n'est qu'à ce titre qu'elle perçoit le corporel (1). Il ne regarde la perception que comme un moyen de s'apercevoir de l'existence de l'externe; car lors même que l'externe devrait être perçu, ce serait quelque chose d'interne pour un corps; mais pour l'âme ce ne serait cependant toujours que quelque chose d'externe (2). Conçue ainsi, la perception ne peut être à ses yeux d'aucune valeur pour la connaissance de la vérité, puisque, suivant lui, toute connaissance, ainsi que nous le verrons plus tard, n'embrasse que l'interne et le spirituel; que l'externe n'est, au contraire, que fantôme et rien de vrai (3). Ceux qui en croient à la perception, ressemblent à ceux qui prennent des songes pour la réalité. La sensation ne convient qu'à l'âme endormie; ce qu'il y a dans le corps sommeille; son véritable réveil est sa parfaite séparation d'avec le corps (4). La perception n'est qu'un pâtir, et la perception une lourde nécessité pour l'âme, provenant de la sympathie universelle des choses dans le monde (5); elle est donc regardée du même œil que l'enchantement.

(1) IV, 3, 24. Ἔχουσαι δὲ (*sc.* αἱ ψυχαί) τὸ σῶμα καὶ τὸ ἀντιλαμβάνεσθαι τῶν σωματικῶν κολάσεων ἔχουσιν.

(2) V, 3, 2. Τὸ μὲν οὖν αἰσθητικὸν αὐτῆς (*sc.* τῆς ψυχῆς) αὐτόθεν ἂν φαῖμεν τοῦ ἔξω μόνον εἶναι· καὶ γὰρ εἰ τῶν ἔνδον, ἐν τῷ σώματι γιγνομένων συναίσθησις εἴη, ἀλλὰ τῶν ἔξω ἑαυτοῦ καὶ ἐνταῦθα ἡ ἀντίληψις.

(3) V, 5, 1. Τὸ τε γιγνωσκόμενον δι' αἰσθήσεως τοῦ πράγματος εἴδωλόν ἐστι καὶ οὐκ αὐτὸ τὸ πρᾶγμα ἡ αἴσθησις λαμβάνει, μένει γὰρ ἐκεῖνο ἔξω. II, 6, 1. Εἴδωλα γὰρ καῖ οὐκ ἀληθῆ.

(4) III, 6, 6. Καὶ γὰρ τὸ τῆς αἰσθήσεως ψυχῆς εὑδούσης· ὅσον γὰρ ἐν σώματι ψυχῆς τοῦτο εὕδει. IV, 4, 23.

(5) IV, 5, 3. Τοῦτο γὰρ ἔοικε καὶ τὸ αἰσθάνεσθαι ὁπωσοῦν εἶναι,

Il devait donc nous sembler être allé plus loin que Platon dans ce mépris pour la perception; c'est ce qui devient plus visible encore, si l'on considère ce qui se rattache, dans notre pensée, à la perception. Les représentations sont de cette espèce; l'âme, croyait donc Plotin, devait s'en affranchir, car elles ne conduiraient, suivant lui, qu'à la perception de l'externe (1). Le souvenir d'une connaissance expérimentale antérieure, même dans ce qu'il y a de bon, doit d'autant plus s'effacer de l'âme qu'elle s'élève plus haut (2). Plotin regarde la parole et la pensée intellectuelle (λογίζεσθαι, λογισμός, διάνοια) comme très nettement liées à ces élémens sensibles, et le jugement qui rejette celles-ci retombe aussi sur celles-là. Dans le ciel les âmes n'ont pas besoin de paroles (3); il n'y a pas là de pensée intellectuelle, de même qu'il n'y a rien de rationnel (λογικόν) dans notre sens (4); c'est une raison faible que celle qui a besoin, pour se suffire à elle-même, de la réflexion de l'entendement (5). Quelquefois ce jugement se présente bien avec certains adoucissemens, comme lorsque Plotin adopte l'idée platonique touchant la dialectique, qu'elle s'élève par la recherche, par l'union des contraires à l'idée suprême, à l'Un; qu'elle connaît aussi ce qui est nommé un jugement. Quoiqu'il ne permette pas à la raison suprême de rejeter toutes les différences, et qu'il indique même la pensée intellectuelle comme la voie à la connaissance véritable et morale, lorsqu'il établit entre celui qui pense intellectuellement et celui qui connaît le meme rapport

---

ὅτι συμπαθὲς τὸ ζῶον τόδε τὸ πᾶν ἑαυτῷ. — — Τοῦτο δὲ οὐ κατὰ σώματος πάθημα, ἀλλὰ κατὰ μείζους καὶ ψυχικὰς καὶ ζώου ἑνὸς συμπαθοῦς ἀνάγκας.

(1) I, 4, 10; V, 3, 2.

(2) IV, 3, 32.

(3) IV, 3, 18.

(4) VI, 7, 9.

(5) IV, 3, 18.

qui existe entre celui qui apprend et celui qui sait (1); cependant ces atténuations sont exprimées par des caractères qui nous font voir que Plotin ne faisait pas grand cas de la pensée scientifique. Comment la dialectique doit-elle maintenir les différences et les alliances, s'il lui est défendu de faire usage des propositions ou des jugemens (*προτασις*) (2)? Nous ne parvenons pas à la véritable connaissance, parce que nous regardons la science comme une suite de théorèmes et de jugemens, ce qui ne doit pas même être la science d'ici-bas, la science terrestre ou du monde (3). La preuve est encore beaucoup plus inutile à la science que le jugement (4). La souillure s'attache même à cette pensée intellectuelle de se rapporter au sensible extérieur, ou au sensible qui procède de la raison (5); aussi ce sensible ne promet-il qu'une opinion, une persuasion, une science du sensible; c'est-à-dire des images, mais non de la vérité (6). Il représente le temporel, mais le temporel ne doit pas nous révéler quelque chose d'é-

---

(1) IV, 4, 12. Τὸ γὰρ λογίζεσθαι τί ἄλλο ἂν εἴη ἢ τὸ ἐφίεσθαι εὑρεῖν φρόνησιν καὶ λόγον ἀληθῆ καὶ τυγχάνοντα νοῦ τοῦ ὄντος; ὅμοιος γὰρ ὁ λογιζόμενος — — τῷ μανθάνοντι εἰς γνῶσιν. Ζητεῖ γὰρ μαθεῖν ὁ λογιζόμενος, ὅπερ ἤδη ἔχων φρόνιμος. Comparez I, 3, 5. Φρόνεσιν μὲν περὶ τὸ ὄν, νοῦν δὲ περὶ τὰ ἐπέκεινα τοῦ ὄντος.

(2) I, 3, 4, 5, 8, 2.

(3) V, 8, 4. Ἀλλ' ἡμεῖς εἰς σύνεσιν οὐκ ἤλθομεν, ὅτι καὶ τὰς ἐπιστήμας θεωρήματα καὶ συμφόρησιν νενομίκαμεν προτάσεων εἶναι. Τὸ δὲ οὐδ' ἐν ταῖς ἐνταῦθα ἐπιστήμαις.

(4) V, 5, 1 et en une infinité d'autres endroits.

(5) V, 3, 1, 2. Τὸ ἐν αὐτῇ (*sc.* τῇ ψυχῇ) λογιζόμενον παρὰ τῶν ἐκ τῆς αἰσθήσεως φαντασμάτων παρακειμένων τὴν ἐπίκρισιν ποιούμενον καὶ συνάγον καὶ διαιροῦν ἢ καὶ τῶν ἐκ τοῦ νοῦ ἰόντων ἐφορᾷ οἷον τοὺς τύπους.

(6) V, 3, 6. Καὶ γὰρ ἡ μὲν ἀνάγκη ἐν νῷ, ἡ δὲ πειθὼ ἐν ψυχῇ. — — ἐπεὶ δὲ ἐνταῦθα γεγενήμεθα, πάλιν αὖ καὶ ἐν ψυχῇ πειθώ τινα γενέσθαι ζητοῦμεν, οἷον ἐν εἰκόνι τὸ ἀρχέτυπον θεωρεῖν ἐθέλοντες. *Ib.*, 9, 7.

ternel; le temps veut, au contraire, cacher dans sa dispersion l'essence permanente de l'éternité (1).

Plotin admet cependant, comme nous l'avons déjà donné à entendre précédemment, une science que nous pouvons posséder ici-bas, non une science des images, mais de la vérité; consistant non pas dans des propositions et des mots, mais dans l'union avec des objets véritables (πράγματα, ὄντα) (2). Cette science est du ressort d'une faculté plus élevée que la pensée intellectuelle. Plotin désigne justement cette faculté par le nom de raison ou de pensée rationnelle (νοήσις). C'est à elle qu'appartient la connaissance supérieure de soi-même, qu'il faut distinguer de la connaissance de soi-même par l'entendement, lorsque celui-ci pense sa pensée; elle est la connaissance que la raison possède sur sa propre essence et dans laquelle elle connaît qu'elle-même est la vérité et l'essence de l'homme (3). Cette connaissance n'est pas acquise par preuve, ni par intermédiaire, pas de telle sorte que les objets restent en dehors de ce qui connaît; mais de telle sorte, au contraire, qu'il n'y a plus aucune différence entre ce qui connaît et ce qui est connu; c'est un regard de la raison en elle-même. Nous n'apercevons pas la raison, mais la raison s'aperçoit; on ne peut parvenir d'une autre manière à sa connaissance. Celui qui la connaît sait ce qu'est la vérité suprà-sensible (4).

Nous avons déjà trouvé précédemment dans Philon ce regard de la raison en elle-même. Numénius avait aussi enseigné quelque chose d'analogue touchant l'union de

---

(1) I, 4, 7.

(2) V, 9, 13.

(3) V, 3, 4.

(4) V, 3, 3, 8, 5, 1. Il est remarquable que dans ce dernier passage un δοξάζειν est attribuée au νοῦς, de même qu'un regard est appelé un αἰσθάνεσθαι παρόντος. V, 3, 4. Ce qui peut faire voir combien le langage de Plotin est peu sûr. Comp. sur la contemplation du bien, I, 6, 7.

l'âme avec la raison ; mais Plotin renchérit sur ses prédécesseurs. Cette pensée rationnelle pure ne lui suffit pas. Il y a quelque chose de plus élevé encore que la raison, ce dont elle dérive, et que Plotin appelle ordinairement le Premier, ou l'Un, ou le Bien ; son zèle le pousse à la contemplation de ce bien ; et, en comparaison de cette contemplation, la pensée rationnelle et le regard de la raison perdent leur prix. Il lui semble que ce n'est pas assez que la raison, dans l'intuition de soi-même, où la raison est en face de la raison, soit une seule et même chose avec ce qui est perçu ; il craint qu'il n'y ait encore là un mouvement secret, une différence de ce qui perçoit et de ce qui est perçu, comme des idées intelligibles qui semblent être essentielles au monde des idées de Platon. Notre pensée rationnelle s'appuie sur des idées et sur des définitions d'idées ; mais Plotin est bien éloigné d'y voir avec Platon le véritable fondement de la connaissance parfaite ; les idées ont trop de rapport avec la pensée intellectuelle et sensible, ce qui fait qu'il conseille de se réfugier dans l'ordre des connaissances auxquelles les idées sont étrangères. L'âme, à ce qu'il croit, appréhende d'une manière insensée de ne rien avoir et de ne rien savoir ; si elle sort de la forme et de l'idée, cette crainte la porte à ne s'attacher qu'au sensible (1) ; mais elle doit se résoudre à renoncer à toute idée et à toute connaissance, si elle veut parvenir au Premier ; car l'Un est une force insaisissable (2) ; nous devrions nous affranchir de

---

(1) VI, 9, 3. Ἀλλ' ἔστιν ἡμῖν γνῶσις εἴδεσιν ἐπερειδομένη, ὅσῳ δ' ἂν εἰς ἀνείδεον ἡ ψυχὴ ἴῃ, ἐξαδυνατοῦσα περιλαβεῖν διὰ τὸ μὴ ὁρίζεσθαι καὶ οἷον τυποῦσθαι ὑπὸ ποικίλου τοῦ τυποῦντος, ἐξολισθαίνει καὶ φοβεῖται, μὴ οὐδὲν ἔχῃ· διὸ κάμνει ἐν τοῖς τοιούτοις καὶ ἀσμένως καταβαίνει πολλάκις ἀποπίπτουσα ἀπὸ πάντων μέχρις ἂν εἰς αἰσθητὸν ἥκοι ἐν στερεῷ ὥσπερ ἀναπαυομένη. J'ai dû adopter quelques corrections nécessaires proposées à la marge de l'édition de Bâle, et en faire d'autres par conjecture. VI, 7, 32. Ἀρχὴ δὲ τὸ ἀνείδεον.

(2) V, 3, 13, 14. Οὐδὲ γνῶσιν, οὐδὲ νόησιν ἔχομεν αὐτοῦ. *Ib.*, 4, 1, VI, 2, 17 s.; 8, 8, 9, 5, 6.

la diversité des pensées, diversité qui ne nous conduit qu'au sensible, ainsi que de tout discours; car ce qui domine tout est aussi au-dessus du langage et de la raison la plus digne. Nous sommes en contradiction avec nous-mêmes si nous en disons quelque chose; il ne peut être acquis que par une vue immédiate, que par la présence, qui est meilleure que la science, car toute science est multiplicité, et non la véritable unité à laquelle seule compète le bien (1). Si quelqu'un parvient à cette contemplation, il dédaigne la pensée pure qu'il aimait autrefois, parce que cette pensée n'était cependant qu'un mouvement (2). La pensée et la science sont par conséquent réduites ainsi à n'être qu'un moyen, puisqu'elles ne doivent servir qu'à nous conduire à l'intuition de l'Un. Plotin se demande pourquoi donc il s'oublie néanmoins dans les mots et dans les théories, sur cette contemplation et sur cet objet de contemplation; mais il trouve que c'est nécessaire pour exciter de parole en parole la contemplation, comme lorsqu'on montre à quelqu'un son chemin. L'instruction ne va que jusqu'à la route, jusqu'au chemin; mais la contemplation elle-même est l'œuvre de celui qui veut voir. Excité par ces discours, on peut atteindre la vision; alors on voit que l'on ne peut pas la rendre; on n'essaie pas de rendre ce qui nous arrive. Plotin ne tarde pas aussi long-temps que Philon à promettre cette vision. Il suffit de vouloir contempler, car le Premier, le principe fondamental de toutes choses est près de nous tous, il n'est éloigné de personne; il suffit seulement de rejeter ce qui nous en sépare, ce qui nous accable et nous empêche de nous élever. Nous devons nous dépouiller de tout ce

---

(1) VI, 9, 4 *in.* Γίνεται δὲ ἡ ἀπορία μάλιστα, ὅτι μηδὲ κατὰ ἐπιστήμην ἡ σύνεσις ἐκείνου, μηδὲ κατὰ νόησιν, ὥσπερ τὰ ἄλλα νοητά, ἀλλὰ κατὰ παρουσίαν ἐπιστήμης κρείττονα κτλ.

(2) *Ib.*, 7, 35 *in.* Οὕτω διακεῖται τότε, ὥστε καὶ τοῦ νοεῖν καταφρονεῖν (*vulg.* ὡς καὶ τοῦ νοεῖν καταφορην), ὃ τὸν ἄλλον χρόνον ἠσπάζετο, ὅτι τὸ νοεῖν κίνησίς τις ἦν.

qui est étranger et nous avancer solitairement vers lui. Quand nous serons entièrement redevenus comme nous étions, lorsque nous nous sommes séparés de lui, nous l'apercevrons ; ce n'est pas là notre œuvre; mais le bien s'aperçoit lui-même dans notre raison ; celle-ci est une matière qui s'offre en spectacle à ce qui est vu (1).

On parvient ainsi réellement au terme extrême de la mystique (2), dans laquelle nous ne devons pas entrer plus avant qu'il n'est nécessaire. Cependant nous devons dire encore quelque chose des visions mystiques de Plotin. Il assure qu'il a souvent joui de l'ineffable intuition du divin, qu'il a été en parfaite union avec lui (3) ; il décrit ces états comme un enthousiasme, comme une inspiration d'Apollon ou des Muses, comme une ivresse de l'âme (4). L'âme alors ne vit plus, mais elle est élevée au-dessus de la vie ; elle ne pense pas, elle est au-dessus de la pensée ; elle n'est plus âme, plus raison, mais elle est devenue ce qu'elle voit, et en quoi il n'y a ni vie, ni pensée ; elle est libre de toute forme, de la science propre comme de toute forme rationnelle,

---

(1) *Ib.*, 6, 7; IV, 4, 2; V, 3, 3; VI, 7, 16. Βλέπων δὲ αὐτὰ μετὰ φωτός, παρὰ τοῦ δόντος ἐκεῖνα καὶ τοῦτο κομιζόμενος κτλ. *Ib.*, 8, 19. Λαμβανέτω τις οὖν ἐκ τῶν εἰρημένων· ἀνακινηθεὶς πρὸς ἐκεῖνο ἐκεῖνο αὐτὸ καὶ θεάσεται καὶ αὐτὸς οὐχ ὅσον θέλει εἰπεῖν δυνάμενος. — — — Οὐδ' ἂν τολμήσειέ τις ἰδὼν ἔτι τὸ ὡς συνέβη λέγειν. *Ib.*, 9, 4. Ἀλλὰ λέγομεν καὶ γράφομεν πέμποντες εἰς αὐτὸ καὶ ἀναγείροντες ἐκ τῶν λόγων εἰς τὸν λόγον ἐπὶ τὴν θέαν, ὥσπερ ὁδὸν δεικνύντες τῷ τε θεάσασθαι βουλομένῳ· μέχρι γὰρ τῆς ὁδοῦ καὶ τῆς πορείας ἡ δίδαξις, ἡ δὲ θέα αὐτοῦ ἔργον ἤδη τοῦ ἰδεῖν βεβουλημένου. — — Οὐ γὰρ δὴ ἄπεστιν οὐδενὸς ἐκεῖνο, καὶ πάντων δὲ, ὥστε παρὸν (*vulg.* παρὼν) μὴ παρεῖναι. — — Ὅταν οὕτως ἔχῃ, ὡς εἶχεν, ὅτε ἦλθε ἀπ' αὐτοῦ, ἤδη δύναται ἰδεῖν, ὡς πέφυκεν ἐκεῖνος θεατὸς εἶναι.

(2) I, 6, 8. Ἀλλὰ ταῦτα πάντα ἀφεῖναι δεῖ καὶ μὴ βλέπειν, ἀλλ' οἷον μύσαντα ὄψιν ἄλλην ἀλλάξασθαι καὶ ἀνεγεῖραι, ἣν ἔχει μὲν πᾶς, χρῶνται δὲ ὀλίγοι.

(3) IV, 8, 1 *in.*

(4) V, 3, 14, 8, 10; VI, 7, 35, 9, 11.

de tout ce qui est connaissable par la raison, de tout autre bien que du Premier. Quand elle se soustrait aux choses présentes, le Premier lui apparaît alors subitement, rien n'est entre elle et lui, elle ne forme plus avec lui deux choses, mais une seule (1). Ce n'est pas là proprement une vue, mais on est devenu un autre (2); on se voit devenu un dieu, ou plutôt, pas devenu, mais étant et s'apparaissant alors comme tel; car jamais nous ne sommes séparés de Dieu, lors même que la nature du corps nous a attirés à elle; nous respirons l'Un, et nous restons ce qu'il nous offre; jamais il ne se retire de nous, il reste, au contraire, toujours présent à nous (3). Nous possédons l'un quand même nous ne le disons pas (4).

On peut s'étonner que Plotin se soit arrêté si long-temps à de semblables discours et à beaucoup d'autres pareils sur la vue de l'Un comme sur une chose dont on ne peut parler sans perdre sa peine, parce qu'on ne peut le faire en connaissance de cause (5). Il aurait dû, d'après sa doctrine, nous inviter seulement à exciter en nous le regard, après quoi nous aurions rejeté tout ce qui est étranger, tout ce qui nous enlace et nous trouble, après quoi nous serions rentrés dans notre ancien état. Il pouvait décrire cette simpli-

---

(1) VI, 7, 35. Διὸ οὐδὲ κινεῖται ἡ ψυχὴ τότε, ὅτι μηδ' ἐκεῖνο, οὐδὲ ψυχὴ τοίνυν, ὅτι μηδὲ ζῇ ἐκεῖνο, ἀλλὰ ὑπὲρ τὸ ζῆν οὐδὲ νοῦς, ὅτι μηδὲ νοεῖ, ὁμοιοῦσθαι γὰρ δεῖ, νοεῖ δὲ οὐδ' ἐκεῖνο, ὅτι οὐδὲ νοεῖ (νοεῖται). Plotin naturellement n'est pas toujours fidèle à ces propositions. VI, 9, 19.

(2) *Ib.*, 34. Ἰδοῦσα δὲ ἐν αὐτῇ ἐξαίφνης φανέντα, μεταξὺ γὰρ οὐδὲν, οὐδ' ἔτι δύο, ἀλλ' ἓν ἄμφω. V, 3, 17.

(3) VI, 9, 10. Τάχα δὲ οὐδὲ ὄψεται λεκτέον — — ἀλλ' οἷον ἄλλος γενόμενος καὶ οὐκ αὐτός. *Ib.*, 11.

(4) VI, 9, 9. Οὐδὲ χωρίς ἐσμεν, εἰ καὶ παρεμπεσοῦσα ἡ σώματος φύσις πρὸς αὐτὴν ἡμᾶς εἵλκυσεν, ἀλλ' ἐν πνέομεν καὶ σωζόμεθα, οὐ δόντος, εἶτα ἀποστάντος ἐκείνου, ἀλλ' ἀεὶ χορηγοῦντος, ἕως ἂν ᾖ, ὅπερ ἐστὶ. — — — Θεὸν γενόμενον, μᾶλλον δὲ ὄντα, ἀναφανέντα μὲν τότε. —

(5) V, 3, 14.

fication, comme il le fait en beaucoup d'autres cas (1); mais lorsqu'il sort de là et qu'il veut s'expliquer positivement sur la vision et sur l'identification avec l'Un, il ne peut échapper au péril de se contredire ; ces contradictions sont surtout frappantes quand il parle de l'inconstance de notre vision, quoiqu'il eût promis ailleurs à l'âme un repos parfait, dans son union avec l'Un (2). Quand l'âme est parvenue à la contemplation de l'Un, elle croit bien cependant toujours ne pas posséder encore ce qu'elle cherchait, parce qu'elle ne se trouve pas différente de ce qu'elle pense, ce qui fait que souvent elle descend volontiers au sensible (3); c'est là une étrange folie de l'âme, au milieu de sa sagesse la plus accomplie. Plotin ne semble pas avoir toujours regardé l'âme contemplative comme aussi folle; mais alors il lui reconnaît bien une autre imperfection. A la question pourquoi l'âme qui s'est élevée à la vision, n'y reste pas, il ne trouve d'autre réponse si ce n'est qu'elle n'a pas pu se dégager encore parfaitement des régions inférieures. Le corporel, avec lequel elle est encore en rapport, l'empêche de jouir d'une intuition fixe, non interrompue, et il ne nous laisse que l'espoir qu'il en sera un jour autrement. Il ne veut cependant pas convenir que l'âme voyante soit empêchée de rester au sein de l'Un : il se résout plutôt à diviser l'âme (4). On voit le peu de liai-

---

(1) I, 6, 7; V, 3, 17. Πῶς οὖν τοῦτο γένοιτο; ἄφελε πάντα. V, 8, 11; VI, 9, 11. Φυγὴ μόνου πρὸς μόνον. — — Μονοῦσθαι. — — — Τὸ δὲ ἴσως οὐκ ἦν θέαμα, ἀλλὰ ἄλλος τρόπος τοῦ ἰδεῖν, ἔκστασις καὶ ἅπλωσις καὶ ἐπίδοσις αὐτοῦ καὶ ἔφεσις πρὸς ἁφήν.

(2) V, 8, 11; VI, 9, 11.

(3) VI, 9, 3. Καὶ ἀσμένη καταβαίνει πολλάκις. — — Καθ' ἑαυτὴν δὲ ἡ ψυχὴ ὅταν ἰδεῖν ἐθέλῃ μόνην, ὁρῶσα τῷ συνεῖναι καὶ ἓν οὖσα, τῷ ἓν εἶναι αὐτῷ οὐκ οἴεταί πω ἔχειν, ὃ ζητεῖ, ὅτι τὸ νοούμενον μὴ ἕτερόν ἐστιν.

(4) VI, 9, 10. Πῶς οὖν οὐ μένει ἐκεῖ; ἢ ὅτι μήπω ἐξελήλυθεν ὅλως; ἔσται δὲ ὅτε καὶ τὸ συνεχὲς ἔσται τῆς θέας οὐκέτι ἐνοχλουμένῳ οὐδεμίαν ἐνόχλησιν τοῦ σώματος. Ἔστι δὲ τὸ ἑωρακὸς οὐ τὸ ἐνοχλούμενον, ἀλλὰ τὸ ἄλλο.

son qu'il y a entre toutes ces assertions. Certainement la vue ou l'intuition n'est pas parfaite encore tant qu'elle n'a pas encore atteint une parfaite sécurité. Si nous pouvons regarder l'aspiration de Plotin à ce qu'il y a de plus élevé comme digne d'éloge, nous devons cependant confesser qu'il rabaisse l'intuition de Dieu, puisqu'il le laisse esclave pour l'approprier à notre condition imparfaite.

Nous devons faire connaître encore quelques contradictions dans lesquelles Plotin s'enveloppe sur cette matière, parce qu'elles trahissent, jusqu'à un certain point, l'inclination de rentrer dans le chemin de la science. Dans sa parfaite identification avec l'Un, l'âme ne peut naturellement plus avoir aucune conscience d'elle-même; car elle doit être absolument une seule et même chose avec l'Un; c'est ce que Plotin énonce clairement lorsqu'il trouve que la conscience compète à la raison seulement, mais non à l'Un, et qu'il veut par conséquent que nous devions nous oublier complétement nous-mêmes dans la perception de l'Un; mais il pense cependant que si quelqu'un se connaît lui-même, il saura aussi d'où il vient, et que si quelqu'un connaît Dieu, il doit aussi connaître ce que Dieu confère aux choses, et doit par conséquent se connaître aussi lui-même, puisqu'il est une des choses auxquelles Dieu a octroyé ses bienfaits (1). Ces idées inclinent par le fait à la doctrine platonique suivant laquelle le bien doit être reconnu par nous dans la diversité des idées et dans la raison, et sa connaissance embrasser celle de la raison et des idées; mais ce penchant est plus prononcé encore dans d'autres propositions de Plotin. Il pense que l'âme

(1) V, 3, 7, 6. 5; VI, 9, 7. Ἀγνοήσαντα δὲ καὶ αὐτὸν ἐν τῇ θέᾳ ἐκείνου γενέσθαι. — — — Ὁ δὲ μαθὼν ἑαυτόν, εἰδήσει καὶ ὁπόθεν. Dans l'union de l'âme avec le νοῦς, la conscience de l'âme persiste. IV, 4, 2. Εἴς τε νοῦν ἐλθοῦσα ἥρμοσται καὶ ἁρμοσθεῖσα ἥνωται, οὐκ ἀπολλυμένη, ἀλλ' ἕν ἐστιν ἄμφω καί δίο; οὕτως οὖν ἔχουσα οὐκ ἂν μεταβάλλοι, ἀλλ' ἔχοι ἂν ἀτρέπτως πρὸς νόησιν, ὁμοῦ ἔχουσα τὴν συναίσθησιν αὐτῆς.

aperçoit la nature du bien par la raison, car la raison ne recèle pas le bien à la manière d'un corps, c'est-à-dire de telle sorte que ses rayons ne puissent pas pénétrer (1); et comme la raison n'est pas à ses yeux une unité simple, une unité semblable sous ce rapport à l'Un, il se trouve obligé de reconnaître que nous pouvons voir Dieu dans ou par la multiplicité du monde rationnel (2). Ceci ne s'accorde assurément pas avec l'opinion que Dieu ne peut être saisi que par une parfaite identification avec son être indistinct; mais on ne peut non plus regarder cette assertion que comme une déférence pour le point de vue scientifique des choses dont s'écartait la tendance propre de la doctrine platonique.

Nous nous trouvons par là conduit à l'examen du rapport de la doctrine de Plotin sur la vue de l'Un avec sa doctrine sur les principes suprêmes de toutes choses. Plotin trouva dans la doctrine des philosophes antérieurs qui avaient suivi une direction analogue, qu'il faut distinguer trois principes de toute existence. Il sont indiqués dans Philon, compris d'une autre manière par Plutarque, proclamés positivement par Numénius; aussi Plotin s'y rattache-t-il; sa manière de déterminer ces trois principes lui semble cependant propre (3). La distinction entre l'âme et la raison, comme deux êtres différens, avait déjà été reconnue depuis long-temps, ainsi que la subordination de

---

(1) IV, 4, 4. Ἐκεῖ μὲν οὖν τἀγαθὸν διὰ νοῦ ὁρᾷ, οὐ γὰρ στέγεται ἐκεῖνο, ὥστε μὴ διελθεῖν εἰς αὐτήν, ἐπεὶ μὴ σῶμα τὸ μεταξὺ ὥστε ἐμποδίζειν.

(2) V, 8, 1. Ἐπειδή φαμεν τὸν ἐν θέᾳ τοῦ νοητοῦ κόσμου γεγενημένον καὶ τὸ τοῦ ἀληθινοῦ κατανοήσαντα κάλλος, τοῦτον δυνήσεσθαι καὶ τὸν τούτου πατέρα καὶ τὸν ἐπέκεινα νοῦν εἰς ἔννοιαν βάλλεσθαι κτλ.

(3) Nous ne pensons pas qu'il ait été le premier à l'établir, car nous l'avons déjà trouvée dans Apulée, et il semble qu'elle appartient à l'école d'Ammonius Saccas, parce qu'elle ne souleva aucune opposition contre elle. Plotin lui a seulement donné une forme plus déterminée.

l'âme à la raison ; mais on ne pouvait guère tarder à s'apercevoir que l'idée de la raison emportait encore trop d'intuitivité, dans le sens ordinaire du mot, pour qu'elle pût satisfaire comme la plus haute idée, une philosophie qui aspirait à s'élever au-dessus de toute intuitivité de la pensée, à une intuition toute mystique. Nous avons déjà pu observer dans Philon les tendances qui amènent ce résultat, lorsqu'il présente l'être comme complétement dépourvu de qualités, et dont on ne peut rien dire dans le sens propre. Cependant Philon ne s'était pas opposé expressément à ce que l'on appelât l'être la raison, quoiqu'il ne voulût pas que l'on attribuât, dans le sens strict, les idées de l'unité et de l'un, même du bien, au Dieu suprême. On retrouve cette même tendance dans les doctrines de Plotin, quoiqu'il énonce ses propositions tout différemment. Aussi l'âme fait-elle partie, suivant lui, de la suprême trinité des principes ; aussi est-elle soumise à la raison ; mais la raison n'est pas le principe suprême ; il la subordonne à un principe supérieur qu'il appelle tantôt le Premier, ou Être primitif, tantôt l'Un, tantôt le Bien. Il l'appelle aussi ce qui est au-dessus de l'Être ; car l'Être, pour lui, se réduit à une idée accessoire de la raison, et ne forme que le second degré dans l'enchaînement des idées supérieures avec la raison (1).

Il y a quelques points saillans à remarquer dans cet enchaînement des principes. Quand Plotin attribue l'être à la raison ; on peut demander s'il ne compte pas ces degrés comme deux principes et pourquoi, par conséquent,

---

(1) V, 1, 10 *in*. Τὸ ἐπέκεινα ὄντος τὸ ἕν. — — Ἔστι δὲ ἐφεξῆς τὸ ὂν καὶ νοῦς· τρίτη δὲ ἡ τῆς ψυχῆς φύσις. I, 7, 1, 8, 2; II, 9, 1. Οὐ τοίνυν δεῖ ἐφ' ἑτέρας ἀρχὰς ἰέναι, ἀλλὰ τοῦτο (*sc*. τὸ ἀγαθον) προστησαμένους, εἶτα τοῦν μετ' αὐτὸ καὶ τὸ νοοῦν (*Creuzer; vulg*. νοῦν) πρώτως, εἶτα ψυχὴν μετὰ νοῦν· αὕτη γὰρ τάξις κατὰ φύσιν, μήτε πλείω τούτων τίθεσθαι ἐν τῷ νοητῷ, μήτε ἐλάττω. Εἴ τε γὰρ ἐλάττω, ἢ ψυχὴν καὶ νοῦν ταὐτὸν φήσουσιν, ἢ νοῦν καὶ τὸ πρῶτον. Ἀλλ' ὅτι ἕτερα ἀλλήλων, ἐδείχθη πολλαχῇ.

il n'admet pas quatre principes. On peut repondre à cela que les deux ne font réellement qu'un pour lui, que la raison et l'être véritable, ou ce qui est connaissable par la raison, le suprà-sensible, ne font point deux choses distinctes; ce qui pense, la raison, et ce qui est pensé, le suprà-sensible, l'Être véritable, sont réunis d'une manière indiscernable dans la pensée pure et parfaite. Il n'en est pas de la pensée et de l'objet dans la pensée pure comme de la représentation et de l'objet dans le sensible; ils ne diffèrent point l'un de l'autre, la raison est, au contraire, l'objet même (1). On pourrait croire qu'il pensait que la différence ne consiste que dans la manière de concevoir, et que la raison n'est appelée l'être qu'autant que l'être pense, de même que la raison ne veut dire l'être qu'autant qu'elle est pensée; mais il semble avoir été empêché de s'abandonner entièrement à cette opinion par une autre réflexion que nous ferons bientôt connaître avec plus de précision. Nous ferons seulement remarquer de plus qu'il ne pouvait guère admettre, par une autre raison encore, l'opinion que le suprà-sensible ou ce qui est connaissable par la raison n'appartienne qu'au second degré. Du reste, il avait admis expressément que les trois principes suprêmes étaient suprà-sensibles ou connaissables par la raison (2). Il est donc indubitable que l'on ne doit pas attendre de lui une exposition plus précise de sa doctrine.

Mais qu'est-ce qui peut l'avoir porté à ne pas donner la

---

(1) V, 1, 4. Ὁ μὲν οὖν νοῦς, κατὰ τὸ νοεῖν ὑφιστάς, τὸ ὄν, τὸ δὲ ὂν τῷ νοεῖσθαι τῷ νῷ διδὸν τὸ νοεῖν καὶ τὸ εἶναι. — — — Ἃ μὲν γὰρ ἐκεῖνα, καὶ συνυπάρχει καὶ οὐκ ἀπολείπει ἄλληλα, ἀλλὰ δύο ὄντα τοῦτο τὸ ἓν ὁμοῦ νοῦς καὶ ὂν καὶ νοοῦν καὶ νοούμενον, ὁ μὲν νοοῦς κατᾶ τὸ νοεῖν, τὸ δὲ ὂν κατὰ τὸ νοούμενον. *Ib.*, 4, 2. Ἔστι μὲν οὖν καὶ αὐτὸς νοητόν, ἀλλὰ καὶ νοῶν. — — — Νοῦς δὴ καὶ ὂν ταὐτόν· οὐ γὰρ τῶν πραγμάτων ὁ νοῦς, ὥσπερ ἡ αἴσθησις τῶν αἰσθητῶν προόντων, ἀλλ' αὐτὸς νοῦς τὰ πράγματα.

(2) II, 9, 1. Μήτε πλείω τούτων τίθεσθαι ἐν τῷ νοητῷ, μήτε ἐλάττω. V. plus haut.

première place à la raison et au supra-sensible pur, dans ce qu'il appelle encore cependant le supra-sensible? On peut observer qu'en ce point sa doctrine s'appuie aussi sur celle de Platon, qui avait mis le bien au-dessus de l'être, et la vérité au-dessus de la science et de la raison; mais, dans le fait cependant, il se sert plutôt de la doctrine platoniqu qu'il ne la suit; car le but de Platon n'était que de faire voir la liaison de la science et de l'être en une cause, parce que ces deux choses se présentent comme différentes dans le devenir, dans lequel nous les saisissons (1); mais il ne songeait pas à y trouver autre chose que l'union de ces deux élémens en une unité véritable et parfaite, que Plotin avait déjà placée au second degré des principes supra-sensibles (2). Cet accord apparent de la doctrine de Plotin avec celle de Platon, malgré la différence réelle des opinions, a conduit Plotin à plusieurs confusions qui ne lui permettent pas d'adopter la doctrine développée antérieurement sur le rapport de la raison et de l'être véritable. C'est à quoi se rattachent les preuves par lesquelles il cherche à établir que l'on ne peut s'en tenir à la raison, mais qu'il faut admettre quelque chose de plus élevé, parce qu'on ne peut regarder la raison comme unité pure, mais qu'il est nécessaire de lui attribuer dualité et nécessité; car il confond presque toujours dans la multiplicité, la raison pensant intellectuellement (νοῦς λογιζόμενος) avec la raison dans la pensée pure, pensée qui, d'après l'observation faite précédemment, est la même chose que l'être véritable, et se fonde alors sur les raisons

(1) V. part, p. 286 s.

(2) V, 3, 5. Τὴν ἄρα ἀλήθειαν οὐχ ἑτέρου δεῖ εἶναι, ἀλλ' ὃ λέγει, τοῦτο καὶ εἶναι. Ἓν ἄρα οὕτω νοῦς καὶ τὸ νοητὸν καὶ τὸ ὄν· καὶ πρῶτον ὂν τοῦτο καὶ δὴ καὶ πρῶτος νοῦς τὰ ὄντα ἔχων, μᾶλλον δὲ ὁ αὐτὸς τοῖς οὖσιν. — — — Εἰ οὖν ἐνέργεια (*sc.* ὁ νοῦς) καὶ ἡ οὐσία αὐτοῦ ἐνέργεια, ἓν καὶ ταὐτὸν τῇ ἐνεργείᾳ ἂν εἴη, ἓν δὲ τῇ ἐνεργείᾳ τὸ ὂν καὶ τὸ νοητόν, ἓν ἅμα πάντα ἔσται, νοῦς, νόησις, τὸ νοητόν. *Ib.*, 6; III, 2, 1; V, 9, 5.

platoniques connues qui tendent à faire voir qu'il est nécessaire d'admettre quelque chose de plus éleve que cette pensée investigatrice (1). Il dit que, lorsque la raison pense Dieu, elle ne devient pas plus Dieu qu'elle ne devient mouvement quand elle pense le mouvement; il affirme même, tout-à-fait contrairement à sa doctrine précédente sur l'unité du sujet pensant et de l'objet pensé, que celui-ci doit être avant celui-là (2), et il en trouve le motif en ce que la raison est beaucoup de choses dans sa pensée; car si elle ne posait sa pensée que comme son existence, elle ne penserait pas l'un, mais elle le serait seulement (3). On peut bien croire qu'avec cette fausse manière d'envisager la raison, contraire à ses propres propositions, il ne lui est pas difficile de prouver que cette raison ne peut être ce qu'il y a de plus élevé; car il lui avait même imaginé un grand nombre d'imperfections qui tenaient à l'idée d'une pensée comprise dans e développement; mais ses preuves ne sont cependant que très insuffisantes, puisqu'il ne fait aucun usage décisif de ces préjugés subreptices. Il ne se fonde en général que sur ce que l'on ne peut s'en tenir à un tel être composé, comme lui paraît être la raison; car tout ce qui renferme en soi une multiplicité a besoin de quelque chose, c'est-à-dire des élémens dont il se compose (4); ce qui fait qu'il n'y a que

---

(1) V, 3, 10. Ἠ γὰρ ἐνεργεῖ (*sc.* ὁ νοῦς), ἄλλο καὶ ἄλλο. — — — Δεῖ τοίνυν τὸ νοοῦν ἕτερον καὶ ἕτερον λαβεῖν καὶ τὸ νοούμενον, κατανοούμενον (καθὰ νοούμενον ?) ὄν, ποικίλον εἶναι, ἢ οὐκ ἔσται νόησις αὐτοῦ, ἀλλὰ θίξις καὶ οἷον ἐπαφὴ μόνον. — — Καὶ γὰρ αὖ πόθος τις καὶ ἡ γνῶσίς ἐστι καὶ οἷον ζητήσαντος εὕρεσις. *Ib.*, 6, 1, 2; VI, 7, 37. Καὶ τὸ ἐξ ἄλλου δίδομεν νοεῖν καὶ οἷον ζητεῖν αὐτοῦ τὴν οὐσίαν καὶ αὐτὸ καὶ τὸ ποιῆσαι αὐτό.

(2) *Ib.*, V, 9, 7.

(3) VI, 2, 6. Ἡ δὲ θεωρία αἰτία τοῦ φανῆναι αὐτὸ πολλά, ἵνα νοήσῃ· ἐὰν γὰρ ἓν φανῇ, οὐκ ἐνόησεν, ἀλλ' ἔστιν ἤδη ἐκεῖνο.

(4) VI, 9, 6. Πᾶν δὲ πολὺ καὶ μὴ ἓν ἐνδεές. V, 4, 1. Τὸ δὲ μὴ ἁπλοῦν τῶν ἐν αὐτῷ ἁπλῶν δεόμενον, ἵν' ῇ ἐξ ἐκείνων.

l'Un auquel il ne manque rien, et qui puisse être considéré comme satisfaisant pour la raison. Voilà la preuve principale, quoiqu'il n'en dédaigne pas d'autres, mais qui sont encore moins fortes. Nous en tirons une preuve qui jouissait d'une grande autorité dans l'école néo-platonique, et qui avait pour but d'établir que nous devons mettre l'Un au-dessus de tout, puisque chaque chose n'existe qu'à la condition d'être une (1), preuve qui pouvait évidemment s'appliquer à l'être. Nous devons observer en général que Plotin, voulant mettre quelque chose de parfait à la tête de toutes les choses, il ne pouvait pas manquer de le poser comme unité; qu'il ne devait cependant pas moins y reconnaître aussi la multiplicité, puisqu'il avait aperçu que la multiplicité des pensées n'exclut pas autrement leur perfection dans le rationnel que dans le corporel (2).

Si nous ne trouvons pas ses preuves plus fortes en faveur de quelque chose de plus élevé que la raison, nous ne pouvons pas nous empêcher de penser, comme nous l'avons déjà dit, que l'idée de la raison n'était encore pour lui que trop intuitive, trop peu mystique, pour la placer en tête de sa doctrine. Nous sommes confirmé dans cette conjecture par un grand nombre de propositions de ses traités, dans lesquelles il tend toujours à parer tout ce qui peut être dit du Suprême et Premier. Puisque nous ne devons pas penser le Premier comme raison, nous devons naturellement aussi lui refuser toute pensée rationnelle et toute perception, tant de lui-même que des autres choses, quoique Plotin ne veuille pas que l'ignorance puisse lui être attribuée, parce que l'ignorance n'a lieu qu'autant que l'Un ne sait pas l'Autre. L'Un étant avec lui-même, n'a pas besoin de se penser, quoiqu'on ne doive pas lui attribuer la simultanéité d'existence avec lui-même, parce qu'autrement il y aurait déjà multiplicité en lui (3).

---

(1) VI, 9, 1.

(2) VI, 5, 10.

(3) VI, 9, 6. Οὐδὲ νόησις, ἵνα μὴ ἑτερότης, οὐδὲ κίνησις, πρὸ γὰρ

Plotin s'efforce ainsi de prouver l'unité pure de l'Un. Quoiqu'il mette l'Un au nombre des objets de la connaissance rationnelle pure, il n'oublie cependant pas qu'il ne doit pas en faire partie dans le sens propre du mot, mais seulement par rapport à la raison (1). Le vouloir, de même que la pensée, doit lui être refusé, parce que, n'ayant besoin de rien, il ne peut rien désirer (2). Il n'est pas énergie, mais il est au-dessus de l'énergie; le vivre ne lui convient pas. On ne peut lui attribuer aucun être, aucun quelque chose, aucune substance, aucun des genres, ou des catégories les plus générales de l'être (3). Plotin ne manque pas de formules qui attribuent à l'Un des déterminations contradictoires, et rendent ainsi impossible d'en dire quoi que ce soit. L'Un n'est pas toutes les choses, autrement il ne serait pas leur principe; il peut néanmoins être conçu comme tout, parce qu'il est partout; mais, comme il n'est aussi nulle part, il n'est point tout non plus (4); il est l'être et n'est pas l'être, n'étant ni en mouvement ni en repos; ni la liberté, ni la nécessité ne lui conviennent (5). Si donc Plotin se rapproche beaucoup, dans ces propositions, des bases de l'exposition de Philon, il est à remarquer qu'il permet, en général, ainsi que celui-ci, de parler de l'être en termes qui ne

---

κινήσεως καὶ νοήσεως · τί γὰρ νοήσει ἑαυτόν; — — οὐ τοίνυν, ὅτι μὴ γινώσκει, οὐδὲ νοεῖ ἑαυτόν, ἄγνοια περὶ αὐτὸν ἔσται · ἡ γὰρ ἄγνοια ἑτέρου ὄντος γίνεται, ὅταν θάτερον ἀγνοῇ θάτερον. Τὸ δὲ μόνον οὔτε τι γινώσκει, οὔτε τι ἔχει, ὃ ἀγνοεῖ. Ἓν δὲ ὂν συνὸν αὐτῷ οὐ δεῖται νοήσεως ἑαυτοῦ. Ἐπεὶ οὐδὲ τὸ συνεῖναι δεῖ προσάπτειν, ἵνα τηρῇς τὸ ἕν · ἀλλὰ καὶ τὸ νοεῖν καὶ τὸ συνιέναι (συνεῖναι?) ἀφαιρεῖν καὶ ἑαυτοῦ νόησιν καὶ τῶν ἄλλων.

(1) V, 6, 2. Ὃ πρὸς μὲν τὸν νοῦν νοητὸν ἔσται, καθ' ἑαυτὸ δὲ οὔτε νοοῦν οὔτε νοητὸν κυρίως ἔσται.

(2) VI, 9, 6.

(3) V, 3, 12; VI, 2, 3, 9, 10, 8, 18, 9, 3.

(4) III, 8, 8, 9, 3.

(5) V, 2, 1; VI, 8, 8, 9, 9, 3.

conviennent point, attendu que l'Un est quelque chose d'ineffable (1). Ce ne sont donc proprement que quelques épithètes qu'il s'interdit soigneusement de lui attribuer, parce qu'il veut les approprier exclusivement à d'autres de ses principes, telle que la pensée (2) et la vie; il en est d'autres, au contraire, qu'on peut lui attribuer avec moins d'inconvéniens. C'est ainsi qu'il lui reconnaît une certaine volonté (3). Il prend moins de détour pour lui attribuer l'énergie et l'appeler sa propre efficacité (4); et quand une fois il est sur cette voie, il peut aller jusqu'à reconnaître l'amour dans l'Un, l'amour de lui-même, et à le trouver aimable et beau, et même à dire de lui qu'il est devenu, non pas, il est vrai, au gré d'un autre, mais comme il l'a voulu lui-même (5). Puis donc qu'il se permet de parler du principe suprême, plutôt figurément que d'une manière vraie, nous devons trouver difficile de déterminer les limites de l'expression figurée et de l'expression vraie. D'un côté, s'il voulait affirmer sa proposition, que ce principe est ineffable et inconcevable, nous devrions tenir pour figurées toutes ses expressions sur l'Un; mais, d'un autre côté, quand nous voyons qu'il cherche dans ses preuves, par conséquent dans un procédé scientifique, à fixer plusieurs de ses expressions, ou qu'il en tire même des preuves, nous ne pouvons faire autrement que de penser qu'il y attachait un sens propre. Trois déterminations de cette espèce peuvent particulièrement présenter du doute, parce qu'il y revient sans

---

(1) VI, 8, 8. Ἀδυναμίᾳ τοῦ τυχεῖν τῶν ἃ προσήκει λέγειν περὶ αὐτοῦ, ταῦτα ἂν περὶ αὐτοῦ εἴπομεν. Καίτοι οὐδὲν ἂν εὕροιμεν εἰπεῖν οὐχ ὅτι κατ' αὐτοῦ, ἀλλ' οὐδὲ περὶ αὐτοῦ, πάντα γὰρ ἐκείνου καὶ τὰ καλὰ καὶ τὰ σεμνὰ ὕστερα. *Ib.*, 13.

(2) Ce qui fait qu'il dit simplement, VI, 8, 18 : Τὸν οἷον ἐν ἑνὶ νοῦν οὐ νοῦν ὄντα.

(3) VI, 8, 13, 21.

(4) VI, 8, 16, 18.

(5) VI, 8, 15 *in*. C'est le contraire, VI, 7, 42.

cesse dans un grand nombre de détails scientifiques. Ces trois déterminations sont que le Dieu suprême est bon, et qu'il est le Premier, ou le principe primitif (ἀρχή) et surtout l'Un. On peut voir qu'il était incertain entre les deux sortes d'acceptions dont nous venons de parler, relativement à ces trois idées, et il ne sera peut-être pas sans intérêt de voir comment il s'exprime à ce sujet.

Pour ce qui regarde d'abord l'idée du bien, il a sans doute fort à cœur de n'y rien ajouter après Platon, de trouver le Suprême exprimé dans cet auteur; mais nous devons cependant remarquer qu'il ne veut pas accorder que le premier principe soit le bien, en ce sens que le bien soit dit de lui, en ce sens qu'une existence lui soit attribuée par là, en ce sens encore que le *le* puisse être dit de lui comme le quelque autre chose que le bien. Il lui refuse donc la faculté de dire ou de penser : je suis le bien, parce qu'il est loin de dire ou de penser, et qu'il ne devient pas seulement bon par la pensée. Ces doutes ne sont cependant tirés que du vice de nos langues et de notre pensée, et il avoue que le Suprême possède le bien et peut s'appeler le bien en un certain sens qui ne peut absolument pas être exprimé (1). Une chose bien plus remarquable encore, par rapport à la valeur de l'idée, c'est que Plotin ne voulait pas reconnaître que le Dieu suprême fût beau (2). Cette opinion surprend d'autant plus qu'on sait l'étroite liaison que les anciens trouvaient entre le bon et le beau, et que Plotin lui-même prenait quelquefois le bon et le beau pour identique (3); mais il s'exprime encore plus ouvertement sur le caractère de sa pensée, quand il rappelle à ce sujet que l'idée du bien ne peut être conçue sans rapport à quelque autre chose, et que, dans son penchant à rendre l'idée de Dieu indépendante de toute relation, il

(1) VI, 7, 38.
(2) *Ib.*, 42.
(3) I,6, 6.

dit qu'une bonne volonté ne peut pas sans doute être attribuée à l'Un, et qu'il n'est assurément pas le bien pour lui-même, mais seulement pour les autres choses. Il affirme aussi sans détour que l'Un est au-dessus du bien, et ce n'est qu'un prétexte, quand il ajoute que le Premier peut aussi être appelé le bien, dans un autre sens, plus élevé que les autres biens (1), car il ne peut naturellement pas dire dans quel sens, de quelle manière.

On ne peut donc pas se dissimuler que ce que Plotin semble s'être approprié de la doctrine de Platon sur le principe suprême de toutes choses est donc perdu pour nous, et que, d'un autre côté, les déterminations les plus précises de la doctrine propre de Plotin s'évanouissent aussi pour nous. Sa distinction de l'Un d'avec le multiple et toutes les choses se fondait sur ce que cet Un devait être le principe primitif, l'origine première; mais il ne pouvait pas ne pas s'apercevoir que cette détermination devait rencontrer plusieurs obstacles. Il put, à la vérité, se rejeter sur l'impossibilité d'avoir un langage plus précis en ces sortes de matières, quand il eut pris sur lui en vertu de cette idée, d'être primitif, d'appeler Dieu le Très Puissant et la faculté première, qui ne peut, comme les autres choses, rester en lui seul, mais qui a, au contraire, tiré de son sein une autre chose (2); mais ne de-

---

(1) VI, 9, 6. Ὥστε τῷ ἑνὶ οὐδὲν ἀγαθὸν ἐστιν, οὐδὲ βούλησις τοίνυν οὐδενός. Ἀλλ' ἔστιν ὑπεράγαθον καὶ αὐτὸ οὐχ ἑαυτῷ, τοῖς δὲ ἄλλοις ἀγαθόν, εἴ τι αὐτοῦ δύναται μεταλαμβάνειν. — — — Οὐ τοίνυν οὐδὲ ἀγαθὸν λεκτέον τοῦτο, ὃ παρέχει, ἀλλὰ ἄλλως τἀγαθόν, ὑπὲρ τὰ ἄλλα ἀγαθά. I, 8, 15. Nous remarquons ici, comme singularité caractéristique des vaines subtilités dont Plotin n'est pas exempt, qu'il cherche à prouver longuement que le bon n'est pas bon, κατὰ τύχην. VI, 8, 14 s. Nous croyons devoir épargner à nos lecteurs cette subtilité et d'autres profondeurs de sa philosophie; nous en trouvons déjà bien assez dans ce que nous rencontrons sur la grande route de sa doctrine.

(2) V, 4, 1. Εἰ δὲ τέλεόν ἐστι τὸ πρῶτον καὶ πάντων τελειότατον

vait-il pas lui venir en pensée que l'on ne veut pas de ces mots sans précision dans la science, à lui qui insistait d'ailleurs assez fortement sur ce que l'énergie est avant la faculté et que la faculté ne peut par conséquent pas être conçue comme la première chose? Il s'en souvient bien d'ailleurs; mais il trouve l'idée de l'Être primitif trop étroitement liée avec celle de la faculté, pour que celle-là ne doive pas être également perdue pour lui avec celle-ci. Il dit donc que l'Être primitif, ou l'origine est, à la vérité, Dieu, tout ce qui est beau et digne de respect, mais que, dans un autre sens aussi, il n'est pas l'origne (1), et l'on ne voit pas ici comment il voulait qu'on l'entendît sur ce point; mais il s'en explique dans un autre endroit, de telle sorte que nous ne pouvons pas supposer que, pour lui, l'origine de toutes choses eût un autre sens que celui de cause suprême, car il remarque très clairement que nous ne disons rien qui convienne à Dieu quand nous l'appelons cause, mais quelque chose qui nous convient, parce que nous avons quelque chose de lui, tandis qu'il reste en lui-même (2); aussi reconnaît-on ici ses efforts pour concevoir Dieu purement en lui-même, sans un rapport à un autre être, rapport que toutes ces expressions: une cause, un être primitif, et, ajouterons-nous, celle d'un être premier, impliquent évidemment.

Mais enfin que devons-nous dire encore, lorsque Plotin

καὶ δύναμις ἡ πρώτη, δεῖ πάντων τῶν ὄντων δυνατώτατον εἶναι. — — Πῶς οὖν τὸ τελεώτατον καὶ τὸ πρῶτον ἀγαθὸν ἐν αὐτῷ σταίη, ὥσπερ φθονῆσαν ἑαυτοῦ ἢ ἀδυνατῆσαν, ἡ πάντων δύναμις; πώς δ' ἂν ἔτι ἀρχὴ εἴη;

(1) VI, 8, 8. Πάντα γὰρ ἐκείνου καὶ τὰ καλὰ καὶ τὰ σεμνὰ ὕστερα· τούτων γὰρ αὐτὸς ἀρχή, καίτοι ἄλλον τρόπον οὐκ ἀρχή.

(2) VI, 9, 3. Ἐπεὶ καὶ τὸ αἴτιον λεγειν οὐ κατηγορεῖν ἐστὶ συμβεβηκός τι αὐτῷ, ἀλλ' ἡμῖν, ὅτι ἔχομέν τι παρ' αὐτοῦ, ἐκείνου ὄντος ἐν αὐτῷ. La suite de ce passage n'est juste ni dans le texte ni à la marge; je lis : Δεῖ δὲ μηδὲ τὸ ἐκείνου, μηδὲ τὸ ὄντος λέγειν ἀκριβῶς λέγοντα.

veut que nous laissions repartir l'idée aussitôt que nous l'avons atteinte, idée par la nécessité de laquelle il croyait nous conduire à la pensée du principe suprême? De même que Platon trouvait Dieu plus simple que l'Un, de même Plotin dit que celui auquel nul nom ne convient, serait mieux appelé du nom de l'Un plutôt que d'un autre, si jamais il devait l'être (1). La doctrine qu'il n'y a ni parole, ni science possible de l'Un devait aboutir là. On ne remarque sans doute pas la petite contradiction qu'il y a à dire que l'on parle toujours de l'Un, que des pensées y ont toujours conduit, telles que la pensée du Premier et de l'Un dont on ne peut se passer et dont la nécessité ne peut valoir pour nous qu'à titre de garantie scientifique de sa vérité. On se tranquillise par l'idée que l'on ne pense et que l'on n'exprime que ce qui concerne Dieu et s'y rattache, sans l'indiquer lui-même (2), quoique l'on ne puisse absolument pas savoir ce qui regarde Dieu et se rattache à lui, si l'on ne sait déjà quelque chose de lui-même, bien que Plotin ait affirmé que l'on n'en peut rien dire (3). Mais le mysticisme consiste précisément à se complaire à renverser tout ce qui avait servi à l'édifier, parce que son secret lui est trop cher pour qu'il puisse le révéler par des paroles. Nous devons encore ajouter une chose pour faire voir le côté opposé de la négation de l'Un par l'Un, pour faire voir que Plotin, qui insiste ailleurs si positivement

(1) V, 4, 1. Ἓν καθ' οὗ ψεῦδος καὶ τὸ ἓν εἶναι, οὗ μὴ λόγος, μηδὲ ἐπιστήμη. VI, 9, 5. Τὸ ἕν, ὃ μὴ ὄν ἐστιν, ἵνα μὴ καὶ ἐνταῦθα κατ' ἄλλου τὸ ἕν, ᾧ (*ed.* ὧν) ὄνομα μὲν κατ' ἀλήθειαν οὐδὲν προστῆκον. Εἴπερ δὲ δεῖ ὀνομᾶσαι, κοινῶς (*ed.* κονιῶς) ἂν λεχθέν, προσηκόντως (*ed.* προσηκόντος) ἕν, οὐχ ὡς ἄλλο, εἶτα ἕν, χαλεπὸν μὲν γνωσθῆναι διὰ τοῦτο.

(2) VI, 7, 42. Ἀποθοῦ ταῦτα, ἃ νομίζεις σεμνὰ εἶναι ἐν τοῖς δευτέροις, καὶ μήτε τὰ δεύτερα προστίθει τῷ πρώτῳ, μήτε τὰ τρίτα τοῖς δευτέροις, ἀλλὰ τα δεύτερα περὶ τὸ πρῶτον τίθει καὶ τὰ τρίτα περὶ τὸ δεύτερον. Οὕτω γὰρ αὐτὰ ἕκαστα ἐάσεις, ὡς ἔχει, καὶ τὰ ὕστερα ἐξαρτήσεις ἐκείνων, ὡς ἐκεῖνα περιθέοντα, ἐφ' ἑαυτῶν ὄντα.

(3) VI, 8, 8.

sur ce que toute multiplicité est étrangère à l'un, ne nous défend cependant pas toujours de concevoir Dieu comme multiplicité; car tout dans le supra-sensible est multiple, parce qu'il a une faculté infinie (1). En général, un des traits caractéristiques par lesquels Plotin se sépare non seulement de Platon, mais de presque toute l'antiquité grecque, depuis qu'elle fut parvenue à une conscience plus claire de ses efforts, c'est qu'il affirme de l'idée de l'infini, que Philon redoutait si fort, les attributs de la perfection; et il ne veut pas convenir que Dieu ait ses bornes en lui-même, sa mesure et sa détermination; car il retomberait alors dans la dualité (2). On pourrait regarder cette idée comme une acquisition de la philosophie; mais elle se trouve dans Plotin sans aucune détermination fixe, à peu près comme lorsqu'il concluait que Dieu est partout, et le même, parce qu'il est partout (3).

On peut dire que tous ces traits mystiques dans la doctrine de Plotin proviennent de ce qu'il s'efforçait de concevoir le premier principe, non comme premier principe, c'est-à-dire par rapport à ce dont il est la raison, mais bien en lui-même; c'est ce qui n'était jamais venu à la pensée des anciens philosophes, excepté de ceux qui voulaient que l'on conçût le Premier comme étant aussi le Dernier et l'Unique, mais non comme principe, et cette tentative n'était possible qu'à une époque où l'on concevait l'idée du Premier, non plus comme idée, c'est-à-dire comme produit de la pensée, mais où on la faisait venir d'ailleurs, sauf à chercher ensuite à la mettre en rapport avec la tendance scientifique à trouver les derniers principes de

(1) III, 7, 4. Εἰ δ' ἐκ πολλῶν λέγομεν αὐτόν, οὐ δεῖ θαυμάζειν· πολλὰ γὰρ ἕκαστον τῶν ἐκεῖ διὰ δύναμιν ἄπειρον.

(2) V, 5, 11. Καὶ τὸ ἄπειρον τοῦτο μὴ πλέον ἑνὸς εἶναι, μηδὲ ἔχειν πρὸς ὃ ὁριεῖ τι τῶν ἑαυτοῦ. Τῷ γὰρ ἓν εἶναι οὐ μεμέτρηται, οὐδ' εἰς ἀριθμὸν ἥκει. οὔτ' οὖν πρὸς ἄλλο, οὔτε πρὸς αὑτὸ πεπέρασται, ἐπεὶ οὕτως ἂν εἴη καὶ δύο. VI, 5, 11, 6, 18, 9, 6.

(3) IV, 5, 4.

l'être et de la pensée. C'est à une de ces époques que nous avons affaire, depuis que nous sommes entré dans le mélange de la foi religieuse avec la science philosophique. Nous ne méconnaissons pas l'importance historique de ces temps. Ils devaient réconcilier la philosophie avec la vie religieuse, non pas comme les platoniciens et les stoïciens antérieurs avaient tenté de le faire, lorsqu'ils exposaient les formes du culte religieux dans des idées philosophiques; mais lorsqu'ils observaient réellement en eux les excitations du désir religieux vers l'union avec Dieu. Plotin est aussi rempli de ce désir ardent. Nous ne pouvons qu'approuver qu'il ait cherché à concilier sa philosophie avec ce sentiment; mais la marche qu'il suivit n'était pas la plus convenable, lorsqu'il représentait le but de l'aspiration religieuse comme inaccessible à toute idée, faisant même semblant de le concevoir tout-à-fait sans rapport avec nous et avec toutes les autres choses.

On voit très clairement qu'il ne peut ni ne veut exécuter cette abstraction pure, lorsqu'il se dispose à faire voir comment toutes les autres choses sont provenues du Premier. Il est forcé de concevoir le Premier par rapport au Second comme producteur (1). Ses descriptions du processus par lequel le Second est produit par le Premier, le Troisième par le Second, se rattachent à la doctrine de l'émanation, que nous avons déjà appris à connaître précédemment. Il est fécond en images pour faire comprendre ce fait incompréhensible, que ce processus touchait d'une certaine manière le Premier, ou avait pour lui une importance quelconque. Tout ce qui est produit est quelque chose qui lui est inférieur, tel que le feu, la chaleur, telle que la neige, le froid. Le bien ne doit-il pas aussi faire de même, à moins qu'il ne soit envieux ou qu'il n'ait pas autant de puissance que les autres choses? Sa toute-volonté a débordé et a fait autre chose, en sorte

(1) VI, 9, 3.

ment le Second devait devenir raison, quoique le Premier ne fût pas de même espèce. Le Second, par sa conversion en Premier, a vu celui-ci, et ce voir est la raison (1). Étrange doctrine dans le fait! Tout ce en quoi l'essence de la raison consiste doit être étranger au Premier, et cependant il doit exister une certaine ressemblance entre la raison et le Premier; il y a plus, la raison, lorsqu'elle se maintient parfaitement pure, doit pouvoir faire voir en elle-même le Premier, le contenir. Ici se rencontrent les deux points principaux du mysticisme de Plotin, le défaut de raison du Premier et l'intuition supra-sensible de la raison. Cette doctrine devient d'autant plus obscure, qu'il s'y mêle un plus grand nombre d'autres idées qui doivent indiquer l'objectif de la raison, et qui toutes sont également refusées à l'Un, en sorte qu'il n'y ait aucune ressemblance non plus de ce côté, entre l'un et la raison. Au nombre de ces idées, se trouve, ainsi que nous l'avons vu, celle de ce qui est, savoir du supra-sensible, idée qui indique le général de l'objectif; mais l'idée de la vie s'y rattache, car la vie doit nécessairement être attribuée à l'être, parce qu'autrement il serait quelque chose de mort (2); et en conséquence de cette idée, celles d'énergie et de substance. Plotin ne s'est pas expliqué nettement sur le rapport de ces idées entre elles. Il semble regarder l'idée de la vie et celle de l'énergie comme une chose unique, et suivant le principe d'Aristote, que l'énergie doit être antérieure à la faculté (3), il attribue la vie à la raison; mais on a tellement l'habitude d'associer la substance et la vie, que l'on n'y peut pas méconnaître le

(1) V, 1, 7. Εἰκόνα δὲ ἐκείνου λέγομεν εἶναι τὸν νοῦν. Δεῖ γὰρ σαφέστερον λέγειν. Πρῶτον μέν, ὅτι δεῖ πως εἶναι ἐκεῖνο τὸ γεννώμενον καὶ ἀποσώζειν πολλὰ αὐτοῦ καὶ εἶναι ὁμοιότητα πρὸς αὐτό ὥσπερ καὶ τὸ φῶς τοῦ ἡλίου. Ἀλλ' οὐ νοῦς ἐκεῖνο, πῶς οὖν νοῦν γεννᾷ; ἢ ὅτι τῇ ἐπιστροφῇ πρὸς αὐτὸ ἑώρα; ἡ δὲ ὅρασις αὕτη νοῦς. VI, 9, 2.

(2) VI, 9, 2. Ἔχει δὲ καὶ ζωὴν καὶ νοῦν τὸ ὄν, οὐ γὰρ δὴ νεκρόν.

(3) V, 9, 4.

double côté de l'existence, l'être permanent et le devenir. En conséquence, il considère aussi le mouvement comme quelque chose de nécessaire à la vie, en quoi il s'écarte beaucoup de la doctrine d'Aristote; et il regarde l'être et le mouvement comme inséparables, unis dans la raison (1). Mais nous retombons encore ici sur la réunion mystique des opposés, réunion qui n'a pas moins lieu dans l'idée de la raison que dans celle de l'Un. L'énergie doit être une même chose dans la raison avec la faculté. La raison ne peut être conçue dans l'inaction, mais pas non plus en mouvement; elle est en état constant d'énergie; elle subsiste et se meut; car elle est toujours autour de Dieu et a toujours pensée en elle, elle aspire toujours et n'atteint jamais; elle a tout en elle, une multiplicité indistincte et cependant distincte (2). Si donc nous trouvons que Plotin attribue aussi à la raison une faculté, et si nous nous rappelons à ce sujet que la faculté est pour Aristote la matière, nous ne devons pas non plus être surpris que la raison doive aussi contenir en soi une matière. Ceci se rattache cependant plus intimement encore à l'idée de Plotin, que la raison comme moins simple que l'Un, contient en soi une multiplicité d'espèces ou d'idées qui doivent être regardées à la manière de nos notions. Par là, l'idée que Plotin se fait de la raison s'applique aussi à l'intuitif. Toute idée joignant quelque chose de général à quelque chose de particulier ou de propre, est susceptible d'une forme, à cause de sa différence d'avec toutes les autres; mais elle est susceptible d'une matière par sa généralité, en quoi Plotin suit la doctrine d'Aristote, dont il em-

---

(1) VI, 2, 7. Ceci se rapporte aux prétendues catégories platoniques que Plotin applique d'une manière étrange et abusive au monde intelligible.

(2) II, 2, 3 *fin.*; II, 9, 1; III, 2, 2, 8, 10. Ἐν μὲν τῷ νῷ ἡ ἔφεσις, καὶ ἐφιέμενος ἀεὶ καὶ ἀεὶ τυγχάνων. V, 3, 6; VI, 9, 5. Νοῦν ἥσυχον καὶ ἀτρεμῆ κίνησιν φατέον, πάντα ἔχοντα ἐν αὐτῷ καὶ πάντα ὄντα πλῆθος ἀδιάκριτον καὶ αὖ διακεκριμένον.

prunte aussi l'expression de matière supra-sensible ; mais il l'emploie dans un sens assurément tout différent de celui qu'y attachait Aristote. Pour poser une semblable matière, il se fonde aussi sur ce que le monde supra-sensible est un modèle du monde sensible, et que la matière doit se trouver dans celui-là comme dans celui-ci (1). A peine est-il besoin de remarquer combien peu cette doctrine empruntée doit répondre à l'enchaînement des pensées de Plotin ; car comment pouvait-il prendre la matière pour le général, quand sa doctrine ne tend partout qu'à ce qu'il y a de plus général ? Comment pouvait-il regarder cette généralité de la raison comme un modèle de la matière sensible? Nous verrons mieux plus tard combien cette comparaison était peu juste, quand nous connaîtrons sa doctrine sur la matière. Quoi qu'il en soit, Plotin dérive de la multiplicité des idées dans la raison la multiplicité de la raison même; de sa liaison avec l'Un, au contraire, son unité. Elle regarde le bien et le Premier, et lui est présente; mais elle se contemple aussi elle-même, et se trouve multiple et tout (2). D'après cette description de la raison, nous devons remarquer que sa véritable et parfaite union avec l'Un n'est pas possible, comme Plotin la supposait cependant dans la contemplation; car elle n'est raison précisément que parce qu'étant tout par elle-même, elle ne regarde que l'Un; elle n'est qu'autour de l'Un, pour parler le langage de Plotin, comme un

---

(1) II. 4, 4. Εἰ οὖν πολλά τὰ εἴδη, κοινὸν μέν τι ἐν αὐτοῖς ἀνάγκη εἶναι καὶ δὴ καὶ ἴδιον, ᾧ διαφέρει ἄλλο ἄλλου. Τοῦτο δὴ τὸ ἴδιον καὶ ἡ διαφορὰ ἡ χωρίζουσα ἡ οἰκεία ἐστὶ μορφή. Εἰ δὲ μορφή, ἔστι καὶ τὸ μορφούμενον, περὶ ὃ ἡ διαφορά, ἔστιν ἄρα καὶ ὕλη, ἡ τὴν μορφὴν δεχομένη· καὶ ἀεὶ τὸ ὑποκείμενον· ἔτι εἰ κόσμος νοητός ἐστιν ἐκεῖ, μίμημα δὲ οὗτος ἐκείνου, οὗτος δὲ σύνθετος καὶ ἐξ ὕλης, κἀκεῖ δεῖ ὕλην εἶναι. *Ib.*, 5, 6; III, 8, 8, 10.

(2) VI, 9, 2. Καὶ χρὴ τὸν νοῦν τοιοῦτον τίθεσθαι οἷον παρεῖναι μὲν τῷ ἀγαθῷ καὶ τῷ πρώτῳ καὶ βλέπειν εἰς ἐκεῖνον, συνεῖναι καὶ ἑαυτῷ, νοεῖν τε καὶ ἑαυτὸν καὶ νοεῖν ἑαυτὸν ὄντα τὰ πάντα.

cercle autour du bien (1) ; tout près de l'Un qu'elle soit, elle ose cependant l'abandonner (2).

Mais la raison, comme le Second, s'applique au Troisième, qui est l'âme. Bien entendu que celle-ci est conçue comme une émanation de la raison, ayant lieu par la nécessité de la seconde nature, sans que celle-ci soit pour cela le moins du monde active (3). De la raison découle la pensée (λόγος), sans que la raison subisse aucun changement, car la pensée est originellement en elle. Une telle pensée doit être aussi l'âme; mais on ne détermine pas d'une manière plus précise quelle pensée est l'âme ou si elle est différente d'autres pensées et émanations de la raison, ou si elle comprend toutes les pensées de la raison. Ce dernier cas semblerait être la conséquence de la doctrine, quoique les termes ne l'indiquent pas. La pensée émanant de la raison, est comparée à la parole émanant de la pensée de l'âme (4). Cependant cette pensée ou idée, qui est l'âme, doit contenir aussi toutes les espèces d'existence pour pouvoir les imaginer aussi au monde sensible (5). Il faut remarquer qu'une déterminabilité est attribuée à la raison et à l'âme, ainsi qu'une limitation certaine par les

---

(1) II, 2, 3 *fin.* Ὁ δὲ νοῦς οὕτω κινεῖται, ἕστηκε γὰρ καὶ κινεῖται, περὶ αὐτὸν γάρ. IV, 4, 16.

(2) VI, 9, 5. Ἓν μὲν εἶναι βουλομένου, οὐκ ὄντος δὲ ἕν, ἑνοειδοῦς δὲ, ὅτι αὐτῷ μηδὲ ἐσκέδασται ὁ νοῦς, ἀλλὰ σύνεστιν ἑαυτῷ ὄντως, οὐ διαρτήσας ἑαυτὸν τῷ πλήσιον μετὰ τὸ ἓν εἶναι, ἀποστῆναι δὲ πῶς τοῦ ἑνὸς τολμήσας.

(3) III, 2, 2.

(4) V, 1, 3, 6. Ἡ ψυχὴ λόγος νοῦ. Il ne faut pas oublier que dans Plotin aussi l'équivoque du mot λόγος joue son rôle. V. particulièrement III, 8, 1. Λόγος est employé indifféremment pour νοῦς ou cependant avec une idée particulière du νοῦς. II, 4, 3; V, 7 et aille u. Mais alors le λόγος est aussi appelé une émanation du νοῦς, et le νοῦς ne s'appelle pas λόγος, mais ποιητὴς τοῦ πρώτου λόγου. V, 8, 2.

(5) V, 9, 9; VI, 7, 12; III, 6, 18. Ἡ μέν γε ψυχὴ τὰ τῶν ὄντων εἴδη ἔχουσα εἶδος οὖσα καὶ αὐτή, ὁμοῦ πάντα ἔχει. De même que νοῦς. I, 1, 8.

formes dans toutes les idées qu'elles comprennent ; car elle limite l'infinie faculté de l'Un (1). La même chose vaut naturellement aussi de l'être véritable, de l'objectif de la raison ; mais puisque ce dont toutes les choses dépendent et découlent, est regardé comme le modèle de toutes choses dans le monde sensible, il possède aussi une faculté infinie qui détermine tout (2) ; aussi dit-on que la raison et l'être mettent en mouvement ou comme en mouvement beaucoup de choses autour d'eux et tentent de se regarder comme plusieurs choses (3). Il est facile de voir que ces pensées tendent à trouver un passage de la raison dans l'âme et dans la diversité des choses, et l'on pourrait citer encore plusieurs autres passages analogues, mais que nous omettrons pourtant, parce qu'ils tournent tous dans les mêmes images et que nous les avons du reste déjà vues en parlant de l'influence de l'Un dans la raison.

Une chose plus importante, c'est de connaître le motif qui porte Plotin à distinguer l'âme de la raison, savoir, l'âme pure, l'âme du monde, qui n'est liée à aucun corps. Sans tenir compte de toutes les traditions qui purent le déterminer à faire cette distinction, cependant sa tendance à représenter d'une manière pure l'idée de la raison et du monde suprà-sensible dut l'y conduire, de la même manière que ses efforts pour concevoir purement en elle-même l'idée de Dieu l'avait conduit à distinguer entre Dieu et la raison ; car ses efforts ne permettaient pas de poser la raison même comme cause du monde sensible, et portèrent nécessairement à admettre un autre principe du monde sensible. A la vérité, lorsqu'il suit Platon, il va bien jusqu'à appeler la raison la formatrice

(1) V, 1, 7. Καὶ ὁρίζει τὸ εἶναι αὐτῷ τῇ παρ' ἐκείνου δυνάμει. — — — Ὥρισται γὰρ ἤδη καὶ μορφὴν ἕκαστον ἔχει.

(2) III, 8, 9 *in*. Τί δὴ ὄν; δύναμις τῶν πάντων. VI, 4, 4.

(3) VI, 2, 6. Καὶ ἓν μὲν ὄν, ποιοῦν δὲ ἑαυτὸ ἐν τῇ οἷον κινήσει πολλὰ καὶ ὅλον ἕν, οἷον δὲ θεωρεῖν ἐπιχειροῦν ἑαυτὸ πολλά. Ὥσπερ γὰρ οὐκ ἀνέχεται ἑαυτοῦ τὸ ὂν ἓν εἶναι, πάντα δυνάμενον, ὅσα ἔστιν.

du monde (1); mais il ne le suit cependant qu'en ce sens, que l'âme du monde est pleine de raison, mais qu'elle est devenue par là la mère de la nature, qui, engrossée de l'idée du monde suprà-sensible, l'a produite, en quelque sorte, dans les douleurs de l'enfantement, comme un théorème (2). D'où vient qu'il est dit aussi que l'éternité est pour la raison, le temps pour l'âme (3), que le mouvement dans le sens propre ne convient qu'à l'âme, et que l'âme est la sphère en mouvement autour de l'Un, tandis que la raison est la sphère immobile qui l'environne (4); la vertu elle-même, qui concerne la vie sensible, n'a pas sa place dans la raison, mais seulement dans l'âme (5). Dans ce cercle de pensées rentre aussi la volonté de Plotin de n'admettre l'idée de la prudence qu'autant qu'elle implique que tout dans le monde dérive de la raison (6); car la raison n'agit pas au-dehors. Il est de son essence de ne concevoir qu'elle-même, de concevoir le monde suprà-sensible; elle n'attache pas ses regards hors d'elle; elle est donc aussi éloignée de tout ce qui est pratique (7).

En partant de ce point de vue de l'opinion de Plotin, nous serions alors obligé de reconnaître comme le carac-

---

(1) V, 1, 8.

(2) III, 8, 4. Ἀλλὰ περὶ μὲν φύσεως εἰπόντες ὃν τρόπον θεωρία ἡ γένεσις, ἐπὶ τὴν ψυχὴν τὴν πρὸ ταύτης ἐλθόντες λέγομεν, ὡς ἡ ταύτης θεωρία καὶ τὸ φιλομαθὲς καὶ τὸ ζητητικὸν καὶ ἡ ἐξ ὧν ἐγνώκει ὠδὶς καὶ τὸ πλῆρες πεποίηκεν αὐτὴν θεώρημα πᾶν γενομένην ἄλλο θεώρημα ποιῆσαι.

(3) IV, 4, 15.

(4) II, 9, 1. Κίνησις δὲ πρὸς αὐτὸν (*sc.* τὸν νοῦν) καὶ περὶ αὐτὸν ψυχῆς ἤδη ἔργον. IV, 4, 6.

(5) I, 2, 3, 6.

(6) III, 2, 1; VI, 7, 39. Ἡ δὲ πρόνοια ἀρκεῖ ἐν τῷ αὐτὸν (*sc.* τὸν νοῦν) εἶναι, παρ' οὗ τὰ πάντα. VI, 8, 17.

(7) V, 3, 6. Οὐ γὰρ δὴ πρακτικός τε οὗτος (*sc.* ὁ νοῦς), ὡς πρὸς τὸ ἔξω βλέποντι τῷ πρακτικῷ καὶ μὴ ἐν αὐτῷ μένοντι εἴη ἂν τῶν μὲν ἔξω τις γνῶσις.

tère propre de l'âme, d'être formatrice du monde, de s'appliquer au-dehors et de devenir ainsi pratique. C'est pourquoi la domination du monde lui est aussi attribuée, ainsi que le mouvement, et dans un sens plus propre, que la raison; elle envoie sa faculté extrême dans le monde sensible; elle pare et gouverne ce tout avec une faculté inactive (1) : c'est pourquoi elle est aussi représentée comme immobile aux limites extrêmes du monde suprà-sensible, dont elle fait encore partie comme une pensée de la raison, mais déjà voisine du monde sensible et le limitant. Elle est forcée d'y participer, et ce ne peut être malgré elle qu'elle n'appartient pas parfaitement à une nature meilleure, attendu qu'elle n'a reçu que la place moyenne parmi les choses (2). Cependant cette part qu'elle prend au sensible et au corporel, n'est pas comparable à celle de l'âme individuelle dans son corps; car comme elle domine tout le corporel, elle ne peut ressentir aucun besoin; elle ne participe donc ni au plaisir, ni à la peine; on ne peut donc lui attribuer aucune sensation corporelle. C'est ainsi que Platon avait affranchi de tout pâtir sensible les astres bienheureux. On ne peut donc accuser Dieu de lui avoir associé ce qu'il y a de pire; elle jouit, au contraire, d'une vie parfaitement heureuse (3). Nous devons confesser que les descriptions que Plotin nous donne de la nature de l'âme ne nous satisfont pas plus que ses descriptions de la raison. Elles indiquent deux côtés de l'âme qui semblent se contredire, puisqu'elle

(1) IV, 8, 2. Δύναμιν δὲ τὴν ἐσχάτην εἰς τὸ εἴσω (*sc.* τοῦ οὐρανοῦ) πεμπούσης. — — — Ἀπράγμονι δυνάμει τόδε τὸ πᾶν κοσμοῦσα.

(2) IV, 9, 7. Διττῆς δὲ φύσεως ταύτης οὔσης, τῆς μὲν νοητῆς, τῆς δὲ αἰσθητῆς, ἄμεινον μὲν ψυχῇ ἐν τῷ νοητῷ εἶναι, ἀνάγκη γε μὴν εχει καὶ τοῦ αἰσθητοῦ μεταλαμβάνειν τοιαύτην φύσιν ἐχούσῃ· καὶ οὐκ ἀγανακτητέον αὐτὴν ἑαυτῇ, εἰ μὴ πάντα ἐστὶ τὸ κρεῖττον μέσην τάξιν ἐν τοῖς οὖσιν ἐπισχοῦσαν, θείας μὲν μοίρας οὖσαν, ἐν ἐσχάτῳ δὲ τοῦ νοητοῦ οὖσαν, ὡς ὅμορον οὖσαν τῇ αἰσθητῇ φύσει.

(3) IV, 8, 2.

doit, d'une part, appartenir au monde suprà-sensible, sans rien avoir de commun avec le sensible, tandis que, d'un autre côté, elle est occupée du sensible. Encore cela serait-t-il tolérable si seulement deux côtés n'étaient pas absolument attribués à l'âme. Une fois l'âme exempte de tout mal, elle est inébranlable en elle-même, absolument impassible (1) ; mais ensuite l'âme n'a pas la certitude de la raison, la parfaite assurance (πίστις), mais seulement la persuasion (2); la raison ne lui vient que du dehors (3). Elle semble par là être entièrement sortie de la raison, et c'est pourquoi il est dit aussi de nous, lorsque nous vivons dans le suprà-sensible, qu'alors l'âme garde le repos et ne permet l'activité qu'à la raison, mais qu'elle n'est pas elle-même active dans le connaître (4). Nous ne pouvons voir encore dans ces descriptions que la tendance de Plotin à concevoir aussi l'âme, en tant qu'elle fait partie du monde suprà-sensible, comme parfaitement pure en soi, tandis que, au contraire, la nécessité se faisait sentir de la mettre en rapport avec la raison comme sa partie plus élevée, et avec le monde sensible, comme son ouvrage, son émanation. Mais nous devons le trouver plus conséquent à la marche de son système, lorsqu'il considère l'âme comme une émanation de la raison qui en a les priviléges, et qui, tout en participant à la pensée, est cependant moins parfaite que son principe, et, par cette raison, souffre des limitations ou se trouve en contact avec le matériel; car nous avons déjà eu l'occasion de remarquer que ces deux choses reviennent au même.

D'autres expressions de Plotin s'accordent aussi avec

---

(1) II, 9, 7.

(2) V, 3, 6. Καὶ γὰρ ἡ μὲν ἀνάγκη ἐν νῷ, ἡ δὲ πειθὼ ἐν ψυχῇ.

(3) V, 6, 4. Ψυχὴ μὲν γὰρ ἔπακτον νοῦν ἔχει.

(4) V, 3, 6. Καὶ γὰρ καὶ ἕως ἦμεν ἄνω, ἐν νοῦ φύσει ἠρκούμεθα καὶ ἐνοοῦμεν καὶ εἰς ἓν πάντα συναγαγόντες ἑωρῶμεν. Νοῦς γὰρ ἦν ὁ νοῶν καὶ περὶ αὑτοῦ λέγων, ἡ δὲ ψυχὴ ἡσυχίαν ἦγε, συγχωροῦσα τῷ ἐνεργήματι τοῦ νοῦ κτλ.

cette doctrine. L'âme a pour œuvre la pensée, cependant pas la pensée seulement; mais elle a encore une tâche particulière à remplir, puisqu'elle fait sortir d'elle, comme tous les êtres suprà-sensibles, quelque chose d'inférieur qui appartient au monde sensible (1). Elle a donc une double fonction; elle s'applique en partie à la pratique, en partie à la théorie; elle remplit cette dernière fonction, lorsqu'elle tend à parvenir au repos et à la certitude de la pensée; car, quoïque moins propre au repos que la raison, elle peut cependant y participer; mais elle applique sa pratique à l'externe, quand elle forme le monde. Cette activité est cependant subordonnée à la théorie, car elle ne peut obtenir par ses actions que le bien, elle examine par conséquent son œuvre aussitôt qu'elle l'a exécutée, et trouve alors le bien au-dedans d'elle-même (2). Elle a donc un double rapport à ce qu'il y a au-dessus d'elle, à la raison, et à ce qui est au-dessous d'elle, au corps (3). Les âmes, et l'âme du monde comme les autres, sont des amphibies qui tantôt s'appliquent au sensible, et confondues avec lui, partagent sa destinée; tantôt tiennent à leur origine, la raison, et y sont unies (4). Plotin rend d'une manière un peu plus sensible ce double côté de l'âme, lorsqu'il en distingue les différentes parties et qu'il dit de la meilleure qu'elle brille au-dessus du ciel (5), mais qu'elle envoie dans le ciel sa force dernière; ou, d'une manière un peu différente, lorsque, sous la supposition que l'âme

(1) IV, 8, 3. Ψυχῆς δὲ ἔργον τῆς λογικωτέρας νοεῖν μέν, οὐ νοεῖν δὲ μόνον. Τί γὰρ ἂν καὶ νοῦ διαφέροι; προσλαβοῦσα γὰρ τῷ νοερὰ εἶναι καὶ ἄλλο, καθὸ τὴν οἰκεῖαν ἔσχεν ὑπόστασιν, νοῦς οὐκ ἔμεινεν. Ἔχει δὲ ἔργον καὶ αὐτή; εἴπερ καὶ πᾶν, ὃ ἂν (*ed.* ἐάν) ᾖ τῶν νοητῶν.

(2) III, 8, 5. Ἵνα ἔχωσι τὸ ἐκ τῆς πράξεως ἀγαθόν. Τοῦτο δὲ ποῦ; ἐν ψυχῇ.

(3) IV, 8, 8. Πᾶσα γὰρ ἡ ψυχὴ καὶ τι τοῦ κάτω πρὸς τὸ σῶμα καὶ τοὺ ἄνω πρὸς νοῦν.

(4) IV, 9, 4.

(5) IV, 8, 2, 8; V, 1, 10.

se décompose en un grand nombre d'âmes, il affirme que quelques unes, mais, à la vérité, les moins bonnes, pénètrent dans le corporel, tandis que d'autres doivent rester dans le suprà-sensible (1). Il paraît que ce n'est que par une aberration insignifiante que Plotin attribue aussi à l'âme une triple direction, l'une vers ce qui la précède, dans laquelle elle pense et connaît, une autre dans laquelle elle prend possession d'elle-même, et enfin sa direction vers ce qui la suit, qui est formé par elle et en est dominé (2). Au moyen de cette addition de la troisième direction, l'existence propre de l'âme est distinguée de ses rapports opposés avec ce qui est au-dessus et ce qui est au-dessous; car Plotin ne veut pas convenir que le caractère propre de l'âme consiste dans son action sur le sensible (3).

La trinité suprà-sensible des trois principes suprêmes s'attache à l'âme; elle est la fin des émanations suprà-sensibles. Ceci s'accorde avec l'opinion de Plotin, que l'âme forme le monde sensible dont elle est par conséquent le modèle et dont il découle, à laquelle la série des émanations se rallie, en général (4); car le but de la doctrine de l'émanation n'était cependant essentiellement que de parvenir du plus haut, de Dieu, au plus bas, à la simple image de la véritable existence ou au monde sensible. En suivant ce point de vue, nous devrions donc regarder le monde sensible avec tout ce qu'il renferme, par conséquent aussi avec la matière sensible, comme la copie et

---

(1) IV, 8, 3.

(2) IV, 8, 3. Βλέπουσα δὲ πρὸς μὲν τὸ πρὸ ἑαυτῆς νοεῖ, εἰς δὲ ἑαυτήν, σώζει ἑαυτήν, εἰς δὲ τὸ μετ' αὐτήν, ὃ κοσμεῖ τε καὶ διοικεῖ καὶ ἄρχει αὐτοῦ.

(3) I, 1, 9. Ὅσα δεοῦδεῖται σώματος εἰς ἐνέργειαν, ταῦτα ἴδια ψυχῆς εἶναι.

(4) III, 7, 10. Οὕτω δὴ καὶ αὐτὴ κόσμον ποιοῦσα αἰσθητόν, μιμήσει ἐκείνου κινούμενον, κίνησιν οὐ τὴν ἐκεῖ, ὁμοίαν δὲ τῇ ἐκεῖ καὶ ἐθέλουσαν εἰκόνα ἐκείνης εἶναι, πρῶτον μὲν ἑαυτὴν ἐχρόνωσεν (— ισεν?), ἀντὶ τοῦ αἰῶνος τοῦτον ποιήσασα.

l'émanation de l'âme remplie de l'idée du monde suprà-sensible ; nous parviendrions ainsi à ce qu'il y a de dernier. La séparation des émanations sensibles d'avec l'âme ne pouvait donc pas sembler réelle ; bien au contraire, l'âme, en passant dans l'externe, devrait nécessairement le poser, puisqu'en général, suivant l'idée de Plotin, l'existence interne seule est véritable, tandis que tout ce qui est extérieur n'est que vaine apparence. La matière sensible devrait donc lui sembler comme l'émanation immédiate de l'âme ; car cette matière est pour lui la dernière chose, laquelle devait être nécessaire comme la première, et quelque chose devait être après la première. L'irrégulier comme le régulier devait être en soi ; le mal, qui est en opposition extrême avec le bien, devait être posé comme le bien (1) ; comme limite de l'existence, cette matière n'est absolument plus un être actuel, mais un non-être véritable ; elle est parfaitement opposée au Premier, elle est le mal et la haïssabilité même, la raison, ou plutôt le signe de toute privation et de tout mal dans le monde sensible (2). Ainsi conçue, la doctrine de Plotin donne dans le fait une pure expression de l'idéalisme, qui cher-

---

(1) I, 8, 1, 3, 7. Ἐξ ἀνάγκης δὲ εἶναι τὸ μετὰ τὸ πρῶτον, ὥστε καὶ τὸ ἔσχατον. Τοῦτο δὲ ἡ ὕλη, μηδὲν ἔτι ἔχουσα αὐτοῦ· καὶ αὕτη ἡ ἀνάγκη τοῦ κακοῦ.

(2) Compar. particulièrement I, 8, 5; III, 6, 7, où la δύναμις, qui a sans doute dans Plotin un autre sens que dans Aristote, ne lui est pas même laissée. Par rapport aux sophistes de Platon, il est dit de la matière sensible : Μὴ ὂν δ' ἂν εἰκότως λέγοιτο, καὶ οὐχ ὥσπερ κίνησις μὴ ὄν, ἢ στάσις μὴ ὄν, ἀλλ' ἀληθινῶς μὴ ὄν. Cf., I, 8, 3. Elle n'est qu'un παίγνιον, et tout ce qui est en elle est παίγνια. Elle est vacuité parfaite ; mais ceci ne peut naturellement pas être établi, et par conséquent elle est regardée néanmoins comme cause de l'apparence (*ib.*, 15) ou seulement comme μὴ ὂν κατὰ συμβεβηκός, lorsqu'elle est posée comme le μόνον ἄλλο ou μόνον ἄλλα. II, 4, 13. Elle s'appelle aussi bien la dernière εἶδος (V, 8, 7), ce qui pourrait s'expliquer par οἷον εἶδος τοῦ μὴ ὄντος ὄν. I, 8, 3.

che à saisir tout ce qui est externe, non comme quelque chose de spirituel ou de rationnel, mais seulement comme limitation, seulement comme apparence du vrai, et ne considère le monde matériel que comme un produit des illusions auxquelles l'âme est sujette, à cause de sa limitation naturelle.

Mais nous ne trouvons pas que Plotin ait su développer cet aperçu d'une manière conséquente; ce fut un obstacle à son opinion, qu'il avait embrassée avec ses contemporains sur les émanations de Dieu. Suivant le principe que toute émanation doit être inférieure à son principe, et que plus par conséquent l'émanation fait de progrès, plus elle doit se montrer imparfaite (1), une limitation devait déjà proprement se révéler dans la raison et encore plus dans l'âme; quelque chose de matériel devait donc être admis; ce qui ne s'accorde pas avec l'idée que ces deux principes ne doivent appartenir qu'au monde suprà-sensible; mais la distinction en degrés du plus parfait et du moins parfait, distinction qui fut établie, suivant ce principe, entre les extrémités et leurs émanations, ne permettait pas non plus d'admettre une série d'émanations déterminément arrêtée, du moins une série si brusquement interrompue que celle qui passe de l'âme à la matière, car les différences graduelles diminuent à l'infini; c'est ce qui donne à comprendre pourquoi Plotin ne s'explique nulle part et d'une manière fixe sur les émanations de l'âme. Nous voyons seulement qu'il est porté à admettre encore un nombre intermédiaire entre l'âme et la matière. Il parle quelquefois comme si les âmes particulières étaient les émanations de l'âme du monde (2), de la même manière qu'il regardait les pensées particulières

---

(1) IV, 7, 9.

(2) IV, 8, 3. Πολλὰς ἔδει καὶ ψυχὰς καὶ μίαν εἶναι, καὶ ἐκ τῆς μιᾶς τὰς πολλὰς διαφόρους. Cf., VI, 7, 6. L'âme particulière est donc aussi regardée comme un εἴδωλον de l'âme du monde. IV, 9, 4.

comme des émanations de la raison. Quelquefois il se rapproche de la doctrine stoïque, en faisant découler de l'âme la sensation dans les animaux, et la nature dans les plantes (1), ou lorsqu'il regarde aussi la nature en général comme l'émanation de l'âme, qui est elle-même une âme, une pensée (λόγος), qui produit, à son tour, une pensée, mais avec la restriction cependant que la nature, comme modèle de la raison pratique (φρόνησις), forme le corporel, quoique sans conscience, sans savoir ce qu'elle fait (2); opinion qui est imitée de la doctrine d'Aristote. Il n'y a rien là qui soit le propre de Plotin, rien non plus de certain. Il s'attache seulement dans le général au principe que dans l'âme universelle doivent être les espèces et les degrés de vie particuliers les plus divers, et que, de même qu'ils sont unis dans le monde suprà-sensible et qu'ils existent dans le tout, ils se présentent ainsi à l'état d'isolement dans le monde sensible (3). Un des degrés les plus élevés de la vie se manifeste à ses yeux, dans le mouvement circulaire du ciel, mouvement qui imite celui de l'âme autour de la raison; mais les âmes descendent insensiblement du ciel par différens degrés, et se mêlent d'autant plus avec le terrestre, qu'elles possèdent moins de force pour s'élever à ce qui est au-dessus d'elles. Une manifestation des degrés les plus bas de l'activité de l'âme dans le monde, c'est donc la vie irrationnelle de l'animal (4).

La tendance idéalistique de Plotin peut, jusqu'à un certain point, se concilier aussi avec cette idée de plusieurs degrés d'émanations d'âmes. Tout dans ce monde est à ses yeux vie et âme, même pensée et raison, car le monde est un théorème de l'âme qu'elle a produit avec douleurs après avoir été fécondée par l'esprit. Il se fonde sur l'ordre

(1) VI, 2, 1, 3, 22.
(2) VI, 8, 1; IV, 4, 13.
(3) IV, 8, 3; V, 9, 13; VI, 7, 9.
(4) II, 2, 1, 2; IV, 3, 15; VI, 9, 8.

qui règne dans la formation des choses, ordre qui n'a pu être produit que par l'âme (1). L'âme s'est formée dans son corps, en tirant en quelque sorte de son sein une grande quantité de lumière, et maintenant les ténèbres sont nées aux limites les plus excentriques du feu; elles furent formées par l'âme aussitôt qu'elle eut aperçu ces limites (2). Toute la matière a été ainsi formée intérieurement par l'âme; tous les élémens sont remplis de sa vie. Cette terre ressemble au bois d'un arbre qui porte au-dedans de lui une nature vivante; les pierres sont comme des branches coupées; quoique la vie ne se manifeste pas dans les élémens, elle y est cependant intérieurement (3). Plotin suit l'opinion de Platon, qui trouve dans les étoiles et dans la terre une vie divine et une raison (4). Le monde lui paraît donc vivant et animé, dans ses parties comme dans son ensemble; il n'y a même d'essentiel dans le monde que l'âme. Il exalte par conséquent la beauté dans cette image, dans cette formation de l'âme du monde. Comment concevoir un feu plus beau que celui d'ici-bas? Comment une terre plus belle, une sphère céleste plus régulière? A la vérité, il y a aussi du mal dans le monde: la discorde, l'inimitié existent entre les choses; mais c'était nécessaire et indispensable au monde, parce qu'il ne pouvait être qu'une copie du monde suprà-sensible, au-dessous par conséquent de ce monde, possédant moins d'unité que lui; car les choses devaient ainsi être opposées entre elles, puisqu'elles sont imparfaites; mais cependant, parce qu'elles sortent de quelque chose de parfait, elles devaient y tendre, et par-là désirer plus qu'elles ne possédaient. Mais toute cette division se rat-

(1) IV, 7, 2. Εἴπερ λόγος προσελθὼν τῇ ὕλῃ σῶμα ποιεῖ, οὐδαμόθεν δ' ἂν προσέλθοι λόγος ἢ παρὰ ψυχῆς. VI, 7, 11. Et séparément V, 7; V, 9, 6, 12, 14.

(2) IV, 3, 9.

(3) VI, 7, 11.

(4) IV, 4, 22, 26.

tache à la plus belle harmonie, qui forme le nécessaire et le bien; ce n'est qu'autant que l'on considère le particulier en lui-même, qu'il peut paraître défectueux; car, dans son rapport avec le tout, chaque chose est bonne (1). Le mal même, dans le monde, sert au bien; il sert d'exemple; il produit aussi en nous une connaissance plus claire du bien par l'expérience du mal, parce que notre nature est trop faible pour connaître le mal avant toute expérience. La puissance suprême consiste aussi à pouvoir faire servir le mal au bien, quand il n'était pas possible de s'en séparer tout-à-fait; car il ne consiste que dans le défaut du bien, défaut qui était inévitable dans le monde sensible (2). Il arrive à Plotin, dans ses propositions générales, de faire voir que le monde est bon et raisonnable, qu'il est une œuvre digne de l'âme, par conséquent aussi tout-à-fait pénétré par elle. Il entre bien aussi quelquefois dans des questions de physique plus spéciales, mais sans fruit, sans pouvoir les élever à des résultats généraux; il y est plutôt conduit par hors d'œuvre que par la méthode nécessaire de ses recherches. Nous ne pouvons le disculper d'une faute qui ne s'attache que trop souvent à la tendance idéale de la philosophie, je veux parler du dédain superbe pour les détails. Il appelle sans façon le corporel, l'âme formatrice du corps, la sensation et le courage, des sornettes, des riens (3).

Nous devrions reconnaître une double direction d'un genre opposé dans ces expressions de Plotin sur le monde sensible et ses parties constitutives. D'un côté, le monde lui apparaît comme un produit de l'âme; et lorsqu'il vou-

(1) II, 9, 4; III, 2, 3, 4.

(2) I, 8, 1; III, 2, 5. Ὅλως δὲ τὸ κακὸν ἔλλειψιν ἀγαθοῦ θετέον. — — — Τοῦτο δὲ δυνάμεως μεγίστης καλῶς καὶ τοῖς κακοῖς χρῆσθαι δύνασθαι. IV, 9, 7. Γνῶσις γὰρ ἐναργεστέρα τἀγαθοῦ ἡ τοῦ κακοῦ πεῖρα, ἧς ἡ δύναμις ἀσθενεστέρα, ἢ ὥστε ἐπιστήμη τὸ κακὸν πρὸ πείρας γνῶναι.

(3) V, 3, 9.

lait attribuer à celle-ci, dans ses actes et ses productions, une vérité suprà-sensible, les éloges les plus pompeux de sa beauté et de son importance dans l'enchaînement de ses parties, se présentaient à lui. Mais, d'un autre côté, lorsqu'il suit décidément l'opinion que la vérité n'est que dans le suprà-sensible, que tout le sensible, au contraire, en tant qu'il ne participe pas quelque peu au suprà-sensible, n'est qu'image trompeuse du vrai, illusion et chimère; il rabaisse par trop ce monde sensible dans son ensemble et dans ses parties. La première direction de sa doctrine se remarque en ce qu'il conçoit, suivant les idées d'Aristote, le monde sensible comme éternel. Tout ne pouvait pas rester dans le monde suprà-sensible, puisque chaque force devait produire quelque chose qui fût au-dessous d'elle; la volonté divine qui est éternelle, a voulu que le monde eût, dans toute l'éternité, un corps (1). Le temporel participe donc aussi de l'éternité, et a sa raison dans l'éternelle volonté de Dieu. Sous ce rapport, Plotin ne veut pas non plus que l'on considère l'activité sommeillante de l'âme du monde comme un état passif, ni comme une disposition au sensible; car elle ne forme le monde que par la réminiscence des idées suprà-sensibles, par conséquent en s'y arrêtant et en attachant ses regards à la beauté qu'elle y trouve; elle forme aussi le monde dans tout ce qui est beau, de manière à n'en avoir aucun regret (2). La chute, qui est appelée l'incorporation de l'âme, consiste uniquement en ce que l'âme donne quelque chose au corps, sans pour cette raison lui appartenir (3). Nous ne pouvons nous tranquilliser qu'autant

---

(1) II, 1, 1; III, 2, 1; IV, 8, 3 *fin.*, 6.

(2) II, 9, 4. Ἡμεῖς δὲ οὐ νεῦσιν φαμεν τὴν ποιοῦσαν, ἀλλὰ μᾶλλον μὴ νεῦσιν. Εἰ δὲ ἔνευσε, τῷ ἐπιλελῆσθαι δηλονότι τῶν ἐκεῖ. Εἰ δὲ ἐπελάθετο, πῶς δημιουργεῖ; πόθεν γὰρ ποιεῖ, ἢ ἐξ ὧν εἶδεν ἐκεῖ; εἰ δὲ ἐκείνων μεμνημένη ποιεῖ, οὐδὲ ὅλως ἔνευσεν.

(3) VI, 4, 16. Ὥστε τὸ μὲν κατελθεῖν, τὸ ἐν σώματι γενέσθαι, ὥς

qu'il devrait nous arriver que l'âme ne tombât pas tout-à-fait, mais d'une manière partielle seulement, et qu'en partie mêlée au corps, elle prît part à ses affections (1) ; car cette assertion ne signifie même pas autre chose si ce n'est que l'âme, lorsqu'elle est active dans le corps, est partagée, quoique toujours entière cependant, parce qu'il ne convient pas à sa nature d'être parfaitement entière et unité (2). Quand Plotin ne veut pas accorder que l'âme du monde, mêlée au corporel, soit passive et sente, il s'exprime quelquefois d'une manière tout-à-fait non scientifique. Il soutient que l'âme du monde, qui a un si grand corps, n'a pas besoin de sentir ce qui se passe dans les différentes parties du monde, comme on le raconte de grands thons qui ne s'aperçoivent pas des mouvemens insignifians qui ont lieu dans leur corps (3). Mais dans ces opinions paraît aussi déjà l'autre côté de la contemplation du monde, suivant laquelle le phénomène sensible qui exprime un pâtir de l'âme est considéré comme n'existant pas véritablement pour elle. Cela est vrai non seulement de l'âme en général, mais aussi de chacune des âmes en particulier. Plotin ne s'exprime pas autrement là-dessus que les philosophes Indiens. Cette vie sensible n'est qu'un jeu de théâtre, il n'y a de malheur qu'en image ; toute plainte n'est qu'une illusion des acteurs ; ce n'est qu'un jeu, que nous devons reconnaître pour ce qu'il est ; car cela n'est pas dans l'âme, l'ombre extérieure seule de l'homme se plaint et gémit (4) ; mais tout cela vient

---

φαμεν ψυχὴν ἐν σώματι γενέσθαι, τὸ τούτῳ δοῦναί τι παρ' αὐτῆς, οὐκ ἐκείνου γενέσθαι.

(1) II, 9, 2.

(2) VI, 4, 16.

(3) IV, 9, 2. Ὥσπερ ἐπὶ κητῶν λέγεται μεγάλων, ἐφ' ὧν παθήματός τινος περὶ τὸ μέρος ὄντος τῷ ὅλῳ αἴσθησις διὰ σμικρότητα τοῦ κινήματος οὐδὲ μία προσέρχεται.

(4) III, 2, 15. Ὥσπερ δὲ ἐπὶ τῶν θεάτρων ταῖς σκηναῖς, οὕτω χρὴ καὶ τοὺς φόνους θεᾶσθαι καὶ πάντας θανάτους καὶ πόλεων ἁλώσεις καὶ

de ce que, dans le fait, les choses de ce monde sensible abandonnent la vérité de l'Un, et s'en éloignent, lorsqu'elles veulent être quelque chose, en vertu d'une liberté qui leur soit propre, et deviennent ainsi une apparence. Nous avons déjà dit que l'on attribue à la raison même d'oser se séparer de l'Un, et que l'on se plaint en conséquence que la témérité des âmes soit le commencement de leur mal, et qu'elles veuillent être quelque chose par elles-mêmes, par leur libre et propre volonté (1); et c'est en suivant cette direction qu'on trouve dans les plantes, c'est-à-dire dans le degré le plus bas de la vie, la partie la plus téméraire et la plus insensée de l'âme (2). Nous voyons donc que la folie des choses croît à proportion qu'elles descendent plus bas et qu'elles se perdent davantage dans l'apparence de la matière.

Nous avons par là touché la doctrine de Plotin sur la liberté des choses. Nous y trouvons aussi des tendances contraires dans sa doctrine, qu'il n'a pas su concilier d'une manière certaine avec ces mêmes tendances qui se trouvent déjà dans Philon, c'est-à-dire avec l'inclination, d'un côté, à tenir le bien pour libre; d'un autre côté, à trouver la liberté dans la direction du mal. Nous l'avons donc déjà trouvée précisément sur cette voie. Elle consiste dans la faculté qu'ont les choses de se détourner de leur origine. Il était dans la nature de la théorie de l'émanation de Plotin, suivant laquelle tout être tire de son sein quelque chose, et par lui-même est quelque chose, d'attribuer aux

---

ἁρπαγάς, μεταθέσεις πάντα καὶ μετασχηματίσεις καὶ θρήνων καὶ οἰμωγῶν ὑποκρίσεις. Καὶ γὰρ ἐνταῦθα ἐπὶ τῶν ἐν τῷ βίῳ ἑκάστων οὐχ ἡ ἔνδον ψυχή, ἀλλ' ἡ ἔξω ἀνθρώπου σκιὰ καὶ οἰμώζει καὶ ὀδύρεται κτλ.

(1) V, 1, 1. Τί ποτε ἄρα ἐστὶ τὸ πεποιηκὸς τὰς ψυχὰς πρὸς (?) θεοῦ ἐπιλαθέσθαι καὶ μοίρας ἐκεῖθεν οὔσας καὶ ὅλως ἐκείνου ἀγνοῆσαι καὶ ἑαυτὰς καὶ ἐκεῖνον; ἀρχὴ μὲν οὖν αὐταῖς τοῦ κακοῦ ἡ τόλμα καὶ ἡ γένεσις καὶ ἡ πρώτη ἑτερότης καὶ τὸ βουληθῆναι δὲ ἑαυτῶν εἶναι τῷδε αὐτεξουσίῳ. Compar. IV, 1; IV, 4, 3.

(2) V, 2, 2.

êtres une semblable faculté (1); mais cette liberté n'est pas, au fond, différente de la nécessité générale où sont les choses de faire sortir leur émanation de leur sein, et d'être vis-à-vis d'elles comme des substances primitives. La force qui peut rester, mais aussi s'échapper, ne peut être contenue par personne. Elle ne pouvait rester assoupie dans le suprà-sensible; le sensible devait en résulter nécessairement (2). Plotin fut porté à regarder cependant cette nécessité de l'émanation comme une énergie libre, par la réflexion qu'il dut faire, en rendant les dernières émanations dépendantes du Dieu suprême. Mais il voyait dans la chute graduée des choses, du sein de l'être suprême, la raison du défectueux et du mal. Lui qui ne voulait pas même que l'on dît, à la manière des astrologues, des Dieux subordonnés, des astres, que le vice des mœurs en dépend (3), ne pouvait pas convenir que le mal dans le monde vient de Dieu. Il représente donc la chute de la raison en âme, et celle de l'âme en monde sensible, suivant ses différens degrés, comme un fait de la volonté libre ou de la témérité. L'homme est un être libre, principe de son agir; le péché est sa faute (4). Mais Plotin ne peut assurément pas le soutenir en général, car toute âme est restée fidèle à son rôle en ce monde; elle doit répondre à une idée déterminée (λόγος) dans l'har-

---

(1) III, 1, 4. Ἀλλὰ γὰρ δεῖ καὶ ἕκαστον εἶναι καὶ πράξεις ἡμετέρας καὶ διανοίας ὑπάρχειν καὶ τὰς ἑκάστου καλάς τε καὶ αἰσχρὰς πράξεις παρ' ἑαυτοῦ ἑκάστου. *Ib.*, 2, 9. Οὐ γὰρ δὴ οὕτω τὴν πρόνοιαν εἶναι δεῖ, ὥστε μηδὲν ἡμᾶς εἶναι. IV, 3, 13. Οὔτε τὸ ἑκούσιον τοιοῦτον ὡς προελέσθαι, ἀλλ' ὡς τὸ πηδᾶν κατὰ φύσιν κτλ.

(2) IV, 8, 5 *in*. Οὐ τοίνυν διαφωνεῖ ἀλλήλοις — — ἥ τε ἀνάγκη τό τε ἑκούσιον, ἐπείπερ ἔχει τὸ ἑκούσιον ἡ ἀνάγκη. VI, 7, 8. Ἀλλὰ ἦν μὲν ἐκεῖνα, ταῦτα δὲ ἐπηκολούθησεν (*ed.* — λούθη) ἐξ ἀνάγκης ἐκείνοις· οὐ γὰρ ἦν στῆναι μέχρι τῶν ἐκεῖ. Τίς γὰρ ἂν ἔστησε δύναμιν μένειν τε καὶ προϊέναι δυναμένην.

(3) III, 1, 4, 6. Πονηρία δὲ ἤθους παρὰ θεῶν ὄντων πῶς ἂν δοθείη; IV, 4, 39.

(4) III, 2, 10 s.

monie universelle des choses ; cette idée sert, en somme, au bien, et prescrit à chaque chose en particulier ce qu'elle doit faire (1) ; aussi, d'après ce point de vue, la liberté ne serait qu'un mauvais présent. Nous vaudrions mieux, sous ce rapport, si nous ne possédions pas cette liberté de faire le mal. Il y a plus, c'est que la liberté, si elle devait emporter le choix entre le bien et le mal, ne lui paraît pas plus désirable ; cette liberté n'est qu'un défaut de puissance (2). Il pouvait bien attribuer parfois un semblable choix à l'âme (3) ; mais il réfléchit à la proposition de Platon, que tout être ne fait le mal que malgré lui, forcé qu'il y est peut-être par un mouvement secret qui a lieu au-dedans de lui (4). Il ne veut donc pas qu'il y ait liberté quand on suit sa nature, quand, dans le désir, on obéit aux représentations sensibles. Ne doit pas être réputé libre ce qui a lieu par opinion, mais seulement ce que la juste raison accomplit avec science ; la raison seule est libre puisqu'elle désire le bien, qui est conforme à sa véritable nature ; est libre ce qui n'est point matériel ; mais ce n'est là que la raison théorétique, tellement que la raison pratique, qui a nécessairement affaire avec le matériel et qui en est opprimée, ne peut prétendre à la liberté (5). Il reconnaît donc aussi une semblable liberté à l'homme qui est conduit au bien avec liberté par sa propre nature, car la vertu est sans maître (6).

Ces observations sur ces directions contraires dans la doctrine de Plotin se font nécessairement lorsqu'on entre

(1) III, 11, 17, 18.

(2) VI, 8, 21. Καὶ γὰρ τὰ ἀντικείμενα δύνασθαι ἀδυναμίας ἐστί. Cf. III.

(3) III, 6, 2.

(4) IV, 8, 5. Πᾶν μὲν γὰρ ἰὸν ἐπὶ τὸ χεῖρον ἀκούσιον, φορᾷ γε μὴν οἰκείᾳ ἰόν, πάσχον τὰ χείρω.

(5) III, 1, 7, 9 ; VI, 8, 2—7.

(6) III, 2, 10. Ἀρχαὶ δὲ καὶ ἄνθρωποι· κινοῦνται γοῦν πρὸς τὰ καλὰ ἰκεία φύσει καὶ ἀρχὴ αὕτη αὐτεξούσιος. IV, 4, 39.

dans le domaine du percevable et que l'on se demande ce qui suit de ses doctrines générales pour nous, pour les âmes particulières, dans le monde sensible. Nous devons nous rappeler ici que les âmes particulières mêmes ne doivent être que des parties de l'âme universelle, et que par conséquent tout ce qu'on sait de celle-ci vaut également de celles-là. Comment devons-nous aussi n'avoir aucune inclination pour le sensible et être affranchis de tout pâtir qui pourrait nous venir du corporel? Qu'il en soit ainsi, c'est ce qui ne peut faire question; seulement, nous ne devrions pas nous faire illusion sur ce que nous sommes réellement. Le *nous* est pris dans deux sens, suivant qu'il comprend l'animal, ou ce qui est au-dessus; mais l'animal est le corps animé; l'homme véritable, au contraire, est quelque autre chose; il est pur de tout mélange corporel, c'est l'âme pure séparée (1). Que l'homme et surtout l'homme de bien ne se compose pas de corps et d'âme, c'est ce que prouve suffisamment la séparation de l'âme et du corps au moment de la mort, et le mépris des biens corporels (2). L'âme est donc l'homme même, mais l'âme véritable, l'âme même; car rien ne nous empêche de distinguer entre l'âme véritable et l'âme apparente, puisque beaucoup de choses semblent ici appartenir à l'âme, qui cependant ne lui compètent point dans la réalité (3). N'avons-nous pas coutume de lui attribuer du plaisir, quand cependant ce n'est pas elle, mais l'animal, le corps animé qui l'éprouve (4)? Nous devons pu-

---

(1) I, 1, 10. Διττὸν οὖν τὸ ἡμεῖς ἢ συναριθμουμένου τοῦ θηρίου ἢ τὸ ὑπὲρ τοῦτο ἤδη. Θηρίον δὲ ζωωθὲν τὸ σῶμα· ὁ δὲ ἀληθὴς ἄνθρωπος ἄλλος, ὁ καθαρὸς τούτων, τὰς ἀρετὰς ἔχων τὰς ἐν νοήσει, αἳ δὴ ἐν αὐτῇ τῇ χωριζομένῃ ψυχῇ ἵδρυνται κτλ.

(2) I, 4, 14. Τὸ δὲ μὴ συναμφότερον εἶναι τὸν ἄνθρωπον καὶ μάλιστα τὸν σπουδαῖον μαρτυρεῖ καὶ ὁ χωρισμὸς ὁ ἀπὸ τοῦ σώματος καὶ ἡ τῶν λεγομένων ἀγαθῶν τοῦ σώματος καταφρόνησις. IV, 7, 1.

(3) V, 9, 13.

(4) I, 1, 4, 4, 4; IV, 4, 18. Καὶ τὸ ἀλγεῖν καὶ τὸ ἥδεσθαι περὶ

rifier l'âme, l'affranchir et la purger de tout appétit sensuel et de tout mouvement du cœur; ce qui suppose que l'âme véritable ne consiste pas dans le désir et le courage, que ces choses ne la modifient que comme des accessoires (1). Plotin s'exprime sur ce point tout-à-fait comme un stoïcien de la nouvelle école; tout ce qui ne fait pas partie de l'essence de l'âme doit être éloigné d'elle; seulement il ne peut pas reconnaître à l'âme l'usage des représentations comme sa véritable propriété. Cependant cette divergence est insignifiante et tient uniquement à une différence dans la manière de s'exprimer; car si nous nous demandons maintenant ce qui reste encore après que Plotin a dépouillé toutes ces enveloppes de l'essence de l'âme, nous avons pour réponse que c'est l'âme réfléchissante, l'âme, en tant qu'elle se livre à des recherches intellectuelles, que nous ne sommes pas autre chose qu'elle (2); et cependant il peut paraître remarquable de trouver l'essence de l'âme dans l'investigation et la réflexion, puisqu'il n'est pas facile d'en distraire un changement de temps, et que nous sentons cependant que l'âme n'est pas dans le temps, mais que le temps l'environne seulement, ou que quelques unes de ses opérations et quelques uns de ses états seulement sont dans le temps (3). De là aussi la pensée que le véritable homme est encore quelque autre chose que l'âme, savoir la raison ou la véritable pensée (λόγος)

τὸ τοιόνδε σῶμά ἐστιν· ἡμῖν δὲ ἡ τούτου ἀλγηδὼν καὶ ἡ τοιαύτη ἡδονὴ εἰς γνῶσιν ἀπαθῆ ἔρχεται. Ζῶον est aussi mis pour Θηρίον. I, 1, 4, 7. Il faut entendre par là ce qui est doué de la vie sensible. I, 4, 4. Dans cette restriction de l'idée, on dit aussi que nous ne vivons pas, parce que nous ne sommes pas mus d'une manière sensible ou sensiblement par le tout, mais que l'âme donne seulement la vie au corps. IV, 4, 36.

(1) 1, 2, 5, 4, 4, 5, 8.

(2) I, 1, 7, 8; V, 1, 1.

(3) III, 7, 6; IV. 4, 15. Ἐπεὶ οὐδ' αἱ ψυχαὶ ἐγχρόνῳ, ἀλλὰ τὰ πάθη αὐτῶν ἄττα ἐστὶ καὶ τὰ ποιήματα.

qui est toujours la même dans le monde supra-sensible (1). Le but de toutes ces pensées ne peut être caché à quiconque a réfléchi aux tendances analogues, particulièrement dans la philosophie orientale; la véritable essence des âmes et des hommes doit par là être entièrement affranchie de son phénomène. Quand l'âme a été ainsi exposée dans une forme pure, personne alors n'est surpris qu'elle soit parfaitement à l'abri de tout pâtir, de tout mouvement qui ne procède que d'elle, mais qui ne l'a point pour but. Dans tous ses états et mouvemens soit-disant passifs, l'âme doit rester la même quant à ce qui lui sert de fondement, quant à son essence (2). L'âme est exempte du mal que commet l'homme sensible et qu'il endure; elle est en elle-même inébranlable (3). De même que l'âme en général ne regarde pas le sensible, de même aussi l'homme supra-sensible ne regarde pas le sensible; de même que l'âme universelle n'entre nullement dans le monde sensible, de même notre âme n'y pénètre en aucune manière (4). Si l'âme donne la vie au corps, elle n'en prend cependant absolument rien (5). Dans le développement de ces propositions domine en général chez Plotin l'idée que le corporel est sensible; mais que tout incorporel est supra-sensible et par conséquent affranchi de la passivité; de là par

(1) V, 1, 11; VI, 7, 5. Λόγον τοίνυν δεῖ τὸν ἄνθρωπον, ἄλλον παρὰ τὴν ψυχήν, εἶναι.

(2) III, 6, 3. Πανταχοῦ ἐν πᾶσι τοῖς λεγομένοις πάθεσι καὶ κινήσεσι τὴν ψυχὴν ὡσαύτως ἔχειν τῷ ὑποκειμένῳ καὶ τῇ οὐσίᾳ. I, 1, 9. Ἀτρεμήσει οὖν οὐδὲ ἧττον ἡ ψυχὴ πρὸ ἑαυτὴν καὶ ἐν ἑαυτῇ· αἱ δὲ τροπαὶ καὶ ὁ θόρυβος ἐν ἡμῖν παρὰ τῶν συνηρτημάτων καὶ τῶν τοῦ κοινοῦ, ὅ τι δή ποτέ ἐστι τοῦτο, ὡς εἴρηται, παθημάτων. Le κοινὸν est ici ce qu'il y a de commun, ce qui résulte du corps et de l'âme. L'ἐπιθυμητικὸν de l'âme est conçu plus rarement comme quelque chose d'immuable. IV, 4, 21.

(3) I, 1, 9.

(4) IV, 8, 8; VI, 7, 7.

(5) II, 9, 7.

conséquent la liberté de l'âme à l'égard de tout pâtir, de même qu'une complète indépendance de tout pâtir est refusée à la matière, parce qu'elle n'est pas corporelle (1).

On ne peut pas dire que Plotin n'ait pas aperçu les conséquences dernières de ces doctrines. Il confesse que les mauvaises excitations dans l'âme, et par conséquent aussi les peines ne touchent nullement son essence, mais seulement l'être composé, l'animal vivant ou l'image apparente de l'âme (2). Nous avons déjà dit précédemment que tout pâtir et tout souffrir ne doit concerner que l'ombre extérieure de l'homme. C'est là, sans contredit, l'exposition du mépris le plus prononcé pour toute notre vie terrestre. Plotin doit trouver petit et méprisable tout ce qui fait partie de cette vie. Son mépris ne porte pas moins sur la vertu que sur le vice. Ces quatre vertus de Platon ne sont pas les vertus véritables et supérieures de l'âme. Sa vraie vertu n'est que la sagesse et la contemplation de ce qui est doué de raison (3). Le bonheur de l'âme ne consiste pas dans l'action extérieure, mais dans son énergie intérieure; nous pouvons être heureux même dans le som-

---

(1) III, 6, 6. Τὴν μὲν δὲ (δὴ?) οὐσίαν τὴν νοητήν — — ὡς ἀπαθῆ δεῖ εἶναι δοκεῖν, εἴρηται· ἐπεὶ δὲ καὶ ἡ ὕλη ἕν τι τῶν ἀσωμάτων κτλ. *Ib.*, 9 et dans beaucoup d'autres endroits. Seulement le corps ou les qualités opposées doivent souffrir, III, 6, 9, 19. Ceci se fonde sur des propositions d'Aristote; mais il n'y a pas accord assurément entre cette opinion et celle qui veut que la matière elle-même soit mue et formée par l'âme. III, 1, 8.

(2) I, 1, 12. Ἀλλ' εἰ ἀναμάρτητος ἡ ψυχή, πῶς αἱ δίκαι; — — — ὁ μὲν γὰρ τὸ ἀναμάρτητον διδοὺς τῇ ψυχῇ λόγος, ἓν ἁπλοῦν παντὶ ἐτίθετο, τὸ αὐτὸ ψυχὴν καὶ τὸ ψυχὴν εἶναι λέγων· ὁ δ' ἁμαρτεῖν διδοὺς συμπλέκει μὲν καὶ προστίθησιν αὐτῇ καὶ ἄλλο ψυχῆς εἶδος, τὸ τὰ δεινὰ ἔχον πάθη κτλ. VI, 4, 16.

(3) I, 2, 1, 6. Τίς οὖν ἑκάστη ἀρετὴ τῷ τοιούτῳ; ἡ σοφία μὲν ἐν θεωρίᾳ, ὧν νοῦς ἔχει. *Ib.*, 7. Καὶ ὅλως ζῶν οὐχὶ τὸν ἀνθρώπου βίον τὸν τοῦ ἀγαθοῦ, ὃν ἀξιοῖ ἡ πολιτικὴ ἀρετή, ἀλλὰ τοῦτον μὲν καταλιπών, ἄλλον δὲ ἑλόμενος, τὸν τῶν θεῶν.

meil, car l'âme ne dort pas (1). Comment l'action, la vertu politique aurait-elle pu avoir quelque prix pour un homme qui cherchait le Suprême, le but unique de notre activité, dans la contemplation de l'Un, et qui n'espérait l'acquérir qu'en dépouillant l'âme de tout ce qui lui est étranger? Quand nous sommes là dans le suprà-sensible, nous négligeons les bonnes actions de notre vie et nous en faisons peu de cas; unis à l'Un, nous estimons ce qui tient à la cité indigne de nous; nous laissons derrière nous le chœur des Vertus, comme celui qui entre dans le sanctuaire laisse derrière lui les images des Dieux, à l'entrée du temple (2).

Comment une semblable doctrine sur l'affranchissement total de l'âme, relativement à tous les mouvemens et à tous les rapports avec les choses extérieures, aurait-elle pu se développer sans erreurs? Ces erreurs se montrent lorsque Plotin trouve nécessaire de nous porter à la vertu et à la philosophie par toutes sortes d'exhortations, lorsqu'il veut nous élever au Suprême par tous les degrés de l'amour que Platon avait signalés (3). Pourquoi devons-nous encore entretenir en nous le désir et l'amour qui rattachent tout au Suprême (4), nous qui n'avons jamais été séparés du Suprême quant à la substance? Il effleure même ces doutes, en se demandant pourquoi nous devons chercher à rendre l'âme insensible par la philosophie, si elle ne pâtit en rien dès le commencement; pourquoi il est nécessaire de purifier l'âme si elle n'a jamais été souil-

---

(1) I, 4, 9, 5, 10.

(2) IV, 3, 32; VI, 9, 7, 11. Ὑπερβὰς ἤδη καὶ τὸν τῶν ἀρετῶν χορὸν, ὥσπερ τις εἰς τὸ εἴσω τοῦ ἀδύτου εἰσδύς, εἰς τοὐπίσω καταλιπὼν τὰ ἐν τῷ ναῷ ἀγάλματα.

(3) I, 6, 9 et ailleurs souvent. Il faut entendre par là les trois degrés de la beauté : d'abord la beauté du corps, ensuite celle de l'âme, enfin la beauté de la raison qui n'est pas λόγος, mais qui fait le λόγος. V; 8, 3.

(4) V, 9, 1; VI, 5, 10.

lée (1); mais il est loin de répondre à ces questions d'une manière satisfaisante. Il pense seulement que l'âme doit être retirée de l'image des images inférieures, quoique sa contemplation n'en puisse pas être troublée; elle doit être tirée du corps, quoique la chose ne puisse arriver qu'autant que le corps ne participe jamais d'elle (2). Il est clair par là qu'il donne à l'âme, d'un côté, ce qu'il est forcé de lui enlever d'un autre (3) Notre âme ne pouvait pas se concevoir ainsi sans aucun pâtir, ainsi qu'il veut et devait la concevoir. Nous sommes, il est vrai, en un certain sens, dans l'éternité, mais, en un certain autre, nous sommes aussi dans le temps. Notre marche n'est pas finie, mais elle est cependant accomplie partiellement. Quelque peu de cas qu'il puisse faire de ce monde de phénomènes, il ne peut cependant pas le mépriser au point de ne pas lui reconnaître quelque influence sur nous, au point de nier qu'il doive tenir en réserve quelque trouble de notre bonheur. Plotin avoue qu'une partie qui nous appartient est ici soumise par le corps, que l'âme particulière perd de sa puissance en entrant dans le corps, que cette partie de l'âme qui meut le corps souffre dans cette activité; quoique la matière doive aussi peu souffrir que l'âme, le mal est cependant un pâtir de la matière, pas moins que de l'âme devenue semblable à la matière (4). Si tout ceci s'entend de l'âme, en tant qu'elle a fait son entrée dans le monde sensible, nous trouverons peut-être cependant son essence supra-sensible à l'abri de ces im-

---

(1) III, 6, 5. Τί οὖν χρὴ τὴν ψυχὴν ζητεῖν ἀπαθῆ ἐκ φιλοσοφίας ποιεῖν μηδὲ τὴν ἀρχὴν πάσχουσαν; ———— ἀλλὰ τίς ἡ κάθαρσις ἂν τῆς ψυχῆς εἴη μηδαμῆ μεμολυσμένης;

(2) VI, 4, 16. Τὸ δ'ἀπελθεῖν τὸ μηδαμῇ τὸ σῶμα ἐπικοινωνεῖν αὐτῆς.

(3) L. l.

(4) II, 9, 7; III, 1, 8; III, 7, 6; VI, 9, 8; V, 9, 10. Τὸ γὰρ κακὸν ἐνταῦθα ἐξ ἐνδείας καὶ στερήσεως καὶ ἐλλείψεως καὶ ὕλης ἀτυχούσης πάθος καὶ τοῦ ὕλῃ ὁμοιουμένου.

perfections ; mais non, déjà dans la nature de l'âme est un éloignement du bien ; elle doit donc d'abord s'appliquer au bien et être déterminée par là, ce qui fait qu'elle paraît mélangée d'indéterminabilité et d'idée. Dans cet état, pressentant seulement le bien dans une image indéterminée et infinie de la représentation, elle enfante l'amour comme une substance propre (1) ; d'où il résulte, en général, que l'idée de l'âme ne permet pas de lui attribuer une substance immuable et à l'abri de tous les états passifs.

Plotin devait d'autant plus concevoir l'âme de cette manière, que ses expositions ont une affinité plus prononcée pour le genre exhortatif des doctrines morales. Il veut nous encourager à tendre au Supérieur, et à nous dépouiller de l'inférieur. Il regarde donc comme une faute de ne pouvoir s'affranchir du sensible (2). L'âme est représentée par lui comme comprise dans l'assimilation avec la raison, tant pour la pratique que pour la pensée (3). Il demande presque sans cesse que nous nous séparions de nous-mêmes. Il veut guérir par sa philosophie les âmes qui sont dans un tel malheur et qui sont captives dans une semblable ignorance, en leur soumettant une double réflexion, d'une part, le néant des biens sensibles, d'autre part, le souvenir de leur origine supérieure (4). Il veut les ramener à Dieu par la vertu, qui, en se formant dans l'âme, rend Dieu évident ; car Dieu, sans la véritable vertu, n'est

---

(1) III, 9, 3; V, 3, 7. Διὸ ἐν τῇ γεννήσει τοῦ ἔρωτος ὁ Πλάτων φησὶ τὸν πόρον τὴν μέθην ἔχειν τοῦ νέκταρος, οἴνου οὔπω ὄντος, ὡς τοῦ αἰσθητοῦ τοῦ ἔρωτος γενομένου καὶ τῆς πενίας μετεχούσης φύσεως νοητοῦ, ἀλλ' οὐκ εἰδώλου νοητοῦ, οὐδ' ἐκεῖθεν ἐμφαντασθέντος, ἀλλ' ἐκεῖ γενομένης καὶ καὶ συμμιχθείσης ὡς ἐξ εἴδους καὶ ἀοριστίας, ἣν ἔχουσα ἡ ψυχὴ πρὶν τυχεῖν τοῦ ἀγαθοῦ, μαντευομένη δέ τι εἶναι κατὰ ἀόριστον καὶ ἄπειρον φάντασμα τὴν ὑπόστασιν τοῦ ἔρωτος τεκούσης.

(2) VI, 9, 4.

(3) V, 3, 7.

(4) V, 1, 1.

qu'un vain nom (1). Si donc Plotin nous adresse de semblables exhortations, il est impossible qu'il regarde tous ces états dont nous devons nous tirer comme tout-à-fait chimériques. Il doit même estimer la grandeur du mal où nous sommes plongés, en proportion avec les efforts à faire pour nous en délivrer.

Tels sont les principes généraux à la lumière desquels Plotin voit toutes choses; mais ce sont là aussi les contradictions dans lesquelles il s'enveloppe, quoique lui-même regarde constamment la contradiction comme preuve de l'erreur (2). On reconnaît, en général, dans sa manière de penser deux directions qui sont en opposition constante ; l'une tend au mépris absolu de tout ce qui tient à ce monde ; elle prend à tâche de tout représenter comme pur néant ; l'autre, au contraire, tend à reconnaître le cosmique comme quelque chose qui subsiste par lui-même, puisqu'il est mis au niveau du supra-sensible, tel que l'homme et l'âme. Les deux directions se coupent, se croisent rudement; tantôt Plotin s'écrie que toutes ces choses ne sont que de vaines images, véritable néant (3); tantôt, au contraire, que tout ce qui est ici est là (4). Cette contradiction pousse ses racines jusque dans les idées les plus générales, et s'y pose comme le fondement de la doctrine de l'émanation, qui attribue à toute chose émanée une subsistance en soi, tout en voulant la faire concevoir en même temps comme un néant par rapport à l'Être supérieur, enfin comme quelque chose qui s'écoule. Il résulte de l'une de ces fins que la matière est un pur néant, qu'elle n'est rien pour quelque autre chose d'inférieur, parce qu'elle est ce qu'il y a de plus bas ; rien pour

(1) II, 9, 15. Ἀρετὴ μὲν οὖν εἰς τέλος προϊοῦσα καὶ ἐν ψυχῇ ἐγγενομένη μετὰ φρονήσεως θεὸν δείκνυσιν. Ἄνευ δὲ ἀρετῆς ἀληθινῆς θεὸς λεγάμενος ὄνομά ἐστιν. VI, 9, 3.

(2) Par exemple IV, 5, 8.

(3) II, 6, 1. Εἴδωλα γὰρ καὶ οὐκ ἀληθῆ.

(4) V, 9, 13.

ce qui est au-dessus, parce que ce qui est inférieur n'est pas pour ce qui est supérieur ; rien enfin pour elle-même, parce qu'elle n'est que limites. On peut regarder cette opinion du néant de la matière comme un pas important que fit Plotin dans la direction de la philosophie gréco-orientale, puisque cette philosophie devait finir par apercevoir qu'aucune vérité du sensible ne peut tenir en face de l'unique vérité du supra-sensible. De cette manière disparurent un grand nombre d'hésitations, d'incertitudes qui avaient jusque là tourmenté cette espèce de philosophie; mais aussi d'autres difficultés se présentèrent, quand son aversion ascétique pour la matière eût dû par là disparaître entièrement. Ce qui prouve seulement que tel n'était pas tout-à-fait le cas où se trouvait Plotin, c'est que l'autre direction opposée se fait aussi remarquer, quoique avec une conscience obscure, dans la tendance contraire elle-même. Le but de cette autre direction se révèle dans la doctrine de l'intuition supra-sensible de l'Un. Suivant les idées de Plotin, l'idée supra-sensible est partout dans le monde ; cette idée n'est autre chose qu'une pensée de la raison, mais une pensée qui exprime en soi le tout, et qui par conséquent porte en soi, comme la raison même, la conscience parfaite du principe suprême. Quand donc nous concevons toutes ces substances du monde non sujettes à quelque limitation matérielle que ce soit, limitation qui cependant n'est rien, alors tous les êtres dans le monde participent aussi de la conscience parfaite. La raison sait que quelque chose est en face d'elle, dont elle résulte, et que quelque chose est après le Premier, et que ce quelque chose est elle-même (1) : mais sans doute aussi que cette existence de la raison et des êtres rationnels est troublée par la direction contraire de la doctrine. Dans l'émanation des choses, ce qui est émané n'est pas pour ce qui est supérieur,

(1) V, 5, 2. Καὶ εἴ τι πρὸ αὐτοῦ, ὅτι ἐξ αὐτοῦ, καὶ εἴ τι μετ' ἐκεῖνο, ὅτι αὐτός.

par conséquent la raison n'est pas pour l'Un, de même que ce qui est au-dessous de la raison n'est pas pour elle; elle ne pourrait donc persister à être quelque chose en soi qu'à ses propres yeux; mais on ne peut pas accorder qu'elle soit ce quelque chose en soi, puisqu'elle n'a de réalité qu'autant qu'elle découle d'autre chose et qu'elle produit d'autres écoulemens, ses pensées pures. Son désir d'être en soi est donc aussi représenté comme une tentative insensée, par laquelle elle entre dans le néant et perd sa véritable existence. Sa vérité consiste en ce qu'elle s'applique à l'Un et s'unit à lui; ce qui mettrait fin à son existence en soi.

Nous pourrions bien reconnaître qu'il y a quelque chose de vrai dans les deux directions de cette doctrine, et que les discours de Plotin présentent aussi plusieurs pensées vraies qui ont fait rechercher les ouvrages de ce philosophe par les siècles suivans, et qui révèlent son coup d'œil pénétrant et son esprit profond. C'est une belle aspiration que celle qui a pour but l'Être suprême et qui en fait l'objet unique et constant des désirs de la raison. Il veut nous mettre en possession de la vérité; elle est notre essence; nous la possédons et nous pouvons la saisir dans notre idée. Il n'y a pas seulement de simples copies dans le monde, mais aussi une véritable vertu et une véritable science. Elles sont dans l'âme, et tout ce qui s'y forme d'une manière pure est aussi là, dans le monde; mais l'âme peut s'aproprier tout ce qui est là, en sorte qu'il n'y a rien dans le supra-sensible qui ne se rencontre également dans le monde, dès que nous regardons l'âme comme en faisant partie (1). Il nous invite donc à mettre

(1) V, 9, 13. Εἶναι δὲ ψυχῆς ὄντως οὔσης ἑκάστης καὶ δικαιοσύνην καὶ σωφροσύνην καὶ ἐν ταῖς παρ' ἡμῖν ψυχαῖς, ἐπιστήμην ἀληθινήν, οὐκ εἴδωλα, οὐδὲ εἰκόνας ἐκείνων, ὡς ἐν αἰσθητῷ. — — — Ὅσα μὲν οὖν ψυχὴ ἡ τοιαύτη ἐνταῦθα, ταῦτα ἐκεῖ. Ὥστε εἰ τὰ ἐν τῷ αἰσθητῷ τὰ ἐν τοῖς ὁρωμένοις λαμβάνοιτο, οὐ μόνον τὰ ὄντα ἐν τῷ αἰσθητῷ ἐκεῖ, ἀλλὰ καὶ πλείω. Εἰ δὲ τά ἐν τῷ κόσμῳ λέγοιτο, συμπεριλαμβανομένων καὶ ψυχῆς καὶ τῶν ἐν ψυχῇ, πάντα ἐνταῦθα, ὅσα κἀκεῖ.

tous nos efforts à former notre âme et à la diriger vers le Supérieur, à l'élever au-dessus du sensible et de l'amour de nous-mêmes. La raison doit être active en nous pour dominer les appétits inférieurs, comme le conseil des anciens domine le peuple turbulent. Si elle reste inactive, ce qu'il y a de pur s'empare de la domination : restons-nous, au contraire, inactifs à l'égard de nous-mêmes, alors se produit l'activité vers le supérieur (1) ; mais avant toutes choses, Plotin cherche à rappeler l'âme à l'activité scientifique. Toute autre activité lui semble peu de chose en comparaison de celle-là. Il veut tout réduire en théorie dans le monde, car tout ce qui arrive n'a lieu que par le regard que l'âme attache sur son modèle dont elle sort ; c'est ainsi qu'il poursuit l'idée de la science dans la plus haute acception. Elle n'est pas une imitation du vrai, imitation qui serait différente du vrai lui-même et en dehors du vrai ; car autrement elle ne contiendrait pas le vrai, et si elle pensait avoir atteint le vrai dans une pareille imitation, elle serait dans une double illusion. La véritable science de la raison doit donc contenir le supra-sensible et le vrai, et ne former qu'un avec lui (2). Cette connaissance véritable de la raison n'a donc besoin d'aucune confirmation ou garantie extérieure, pas même de la preuve, qui doit cependant toujours remonter à quelque chose

---

(1) I, 1, 11. Ὅταν δὲ ἀργῇ εἰς ἡμᾶς, ἐνεργεῖ πρὸς τὸ ἄνω. VI, 4, 15.

(2) V, 5, 1. Εἰ γὰρ καὶ ὅτι μάλιστα δοίη τις ταῦτα ἔξω εἶναι καὶ τὸ νοοῦν αὐτὰ οὕτως ἔχοντα θεωρεῖν, ἀναγκαῖον αὐτῷ μήτε τὸ ἀληθὲς αὐτῶν ἔχειν διεψεῦσθαί τε ἐν ἅπασιν οἷς θεωρεῖ. Τὰ μὲν γὰρ ἀληθινὰ ἂν εἴη ἐκεῖνα, θεωρήσει τοίνυν αὐτά, οὐκ ἔχων αὐτά, εἴδωλα δὲ αὐτῶν ἐν τῇ γνώσει τῇ τοιαύτῃ λαβών. Τὸ τοίνυν ἀληθινὸν οὐκ ἔχων, εἴδωλα δὲ τοῦ ἀληθοῦς παρ' αὐτῷ λαβὼν τὰ ψευδῆ ἕξει καὶ οὐδὲν ἀληθές. Εἰ μὲν οὖν εἰδήσει, ὅτι τὰ ψευδῆ ἔχει, ὁμολογήσει ἄμοιρος ἀληθείας εἶναι, εἰ δὲ καὶ τοῦτο ἀγνοήσει καὶ οἰήσεται τὸ ἀληθὲς ἔχειν οὐκ ἔχων, διπλάσιον ἐν αὐτῷ τὸ ψεῦδος γενόμενον πολὺ τῆς ἀληθείας αὐτὸν ἀποστήσει. *Ib.*, 2, 9, 5; VI, 6, 6.

d'immédiatement certain ; mais la raison est présente à elle-même, elle s'éclaire de sa propre lumière, et rien n'est plus certain pour elle qu'elle-même (1). Il va sans dire qu'il s'agit ici d'une science et d'une raison parfaites qui embrassent tout ; et nous pouvons encore trouver ici une pensée que Plotin poursuit avec amour, savoir, que l'âme peut, dans le fait, tout embrasser dans la véritable science, pensée dont il sait faire ressortir la vérité avec éclat, à plusieurs égards. Il observe à ce sujet, en suivant les traces de Numénius, une différence importante entre le corporel ou sensible et le rationnel. Le corporel ne peut véritablement devenir Un, il est dispersé dans l'espace, et ses parties sont en dehors les unes des autres ; l'espace occupé par une chose ne peut pas l'être en même temps par une autre ; mais il en est autrement avec les pensées de l'âme ; elles forment ensemble une seule science, et, lorsque nous possédons l'une, nous pouvons être en même temps en possession de l'autre. Plotin aspire donc à une science qui embrasse toutes les pensées vraies et les réunisse en une pensée unique; et ce qui vaut d'une pensée particulière dans l'âme individuelle, n'est pas moins valable à l'égard du rapport des âmes particulières entre elles. Elles ne forment pas chacune en soi un tout distinct ; mais elles produisent dans leur vie commune rationnelle, dans leur communauté spirituelle, connaissance et science ; et, lorsqu'elles y possèdent le bien, elles ne le possèdent pas chacune en particulier, à l'exclusion de toutes les autres, et l'une n'en a pas une part que n'aient pas les autres; mais toutes en goûtent de la même manière, en sorte que rien ne s'oppose à ce que toutes ne possèdent pas la même chose, et qu'elles puissent être une seule chose en lui. Ainsi la nature de l'âme est, dans le fait, infinie, parce qu'une âme n'est pas limitée par une autre dans sa possession rationnelle (2).

---

(1) V, 5, 1, 2.

(2) VI, 4, 4. Διέστησαν γὰρ (*sc.* αἱ ψυχαί) οὐ διεστῶσαι καὶ πά-

Si ces pensées ne sont pas tout-à-fait neuves, nous ne pouvons cependant pas contester à Plotin l'honneur de les avoir plus approfondies que ses prédécesseurs, et nous lui reconnaîtrions plus de mérite encore à l'avoir fait, s'il avait su les concilier avec le développement et la vie rationnelle de l'âme; mais toute sa doctrine échoue en ce point. Ce qui l'empêche de résoudre ce problème, c'est l'éloignement qu'il montre partout à reconnaître la raison en nous comme devenant et se développant dans la vie sensible. Nous ne devons pas regarder la raison, prise dans la véritable acception du mot, comme une faculté, autrement elle passerait du défaut de raison à la raison, autrement la raison ne lui compèterait que comme quelque chose d'étranger, d'accessoire; aussi l'être véritable, l'objet de la connaissance rationnelle ne doit pas être quelque chose qui soit devenu, parce qu'autrement l'existence ne lui compèterait que comme quelque chose d'étranger (1). Ainsi, les directions opposées de sa doc-

---

ρεισιν ἀλλήλαις οὐκ ἀλλοτριωθεῖσαι. Οὐ γὰρ πέρασίν εἰσι διωρισμέναι, ὥσπερ δὲ ἐπιστῆμαι αἱ πολλαὶ ἐν ψυχῇ μιᾷ. Καὶ ἔστιν ἡ μία τοιαύτη, ὥστε ἔχειν ἐν ἑαυτῇ πάσας. Οὕτως ἐστὶν ἄπειρος ἡ τοιαύτη φύσις. *Ib.*, 5, 10. Οὐ γὰρ ὅλον ἐγώ, ὅλον δὲ καὶ σύ, ἀποσπασθέν ἑκάτερον ἑκάτέρου. Μιμοῦνται δὲ καὶ ἐκκλησίαι καὶ πᾶσα σύνοδος, ὡς εἰς ἓν τὸ φρονεῖν ἰόντων. Καὶ χωρὶς ἕκαστος εἰς τὸ φρονεῖν ἀσθενής, συμβάλλων δὲ εἰς ἓν πᾶς ἐν τῇ συνόδῳ καὶ τῇ ὡς ἀληθῶς συνέσει τὸ φρονεῖν ἐγέννησε καὶ εὗρε. — — — Καίτοι καὶ ταῖς ψυχαῖς ὡς ἐφαπτόμεθα τοῦ ἀγαθοῦ, ἔρχην ἐνθυμεῖσθαι. Οὐ γάρ ἄλλου μὲν ἐγώ, ἄλλου δὲ σὺ ἐφάπτῃ, ἀλλὰ τοῦ αὐτοῦ. — — — Τί δὲ καὶ ἐμπόδιον τοῦ εἰς ἕν; οὐ γὰρ δὴ τὸ ἕτερον ἀπωθεῖ θάτερον, τόπον οὐ παρέχον, ὥσπερ .οὐχ ὁρῶντες πᾶν μάθημα καὶ θεώρημα καὶ ὅλως ἐπιστήμας πάσας ἐπὶ ψυχῆς οὐ στενοχωρουμένας. Ἀλλ' ἐπὶ οὐσιῶν, φήσει τις, οὐ δυνατόν; ἀλλ' οὐ δυνατὸν ἦν ὄν, εἴπερ ὄγκοι ἦσαν αἱ ἀληθιναὶ οὐσίαι.

(2) V, 9, 5. Δεῖ δὲ τὸν νοῦν λαμβάνειν, εἴπερ ἐπαληθεύσομεν τῷ ὀνόματι μὴ τὸν δυνάμει, μηδὲ τὸν ἐξ ἀφροσύνης εἰς νοῦν ἐλθόντα. — Εἰ δὲ μή, ἐπακτὸν τὸ φρονεῖν ἔχει. — — — Διὸ καὶ ὄντως ὄντα· ἢ γιγνόμενα καὶ ἀπολλύμενα ἐπακτῷ χρήσεται τῷ ὄντι.

trine, les pensées fécondes qu'il fait briller, l'empêchent de développer une intelligence droite, une vie parfaite. Il n'a pas su concilier ces directions, parce qu'il ne sort pas, en général, du cercle des pensées qui s'étaient déjà formées avant lui. Ayant trouvé en contradiction la sphère des pensées qui avaient été touchées de son temps plus vivement qu'elles ne l'avaient jamais été jusque là, il fut, il est vrai, porté à une activité vigoureuse, mais seulement pour se dissimuler cette contradiction. Son âme n'est pas inventive; on ne peut montrer chez lui aucune idée nouvelle.

La philosophie de Plotin se montre très faible dans les recherches particulières. Il vit entièrement dans le général, dans les questions dialectiques sur les principes suprêmes que nous avons exposés. Il les agite sans cesse dans un sens, dans un autre; il les expose dans des répétitions sans nombre, avec peu de changement. Il y rattache aussi des idées d'une importance plus particulière; mais on y remarque aussitôt qu'elles sont prises de travaux antérieurs; elles ne sont d'aucune valeur pour le caractère de la philosophie. Outre la dialectique, il reconnaît, à la vérité, deux autres parties de la philosophie, la physique et l'éthique; il ne paraît pas cependant avoir bien saisi leur rapport avec la dialectique. Seulement, il est certain pour lui qu'elles sont d'un moindre prix que la dialectique; cette partie seule a de la valeur (1). Celles de ses autres recherches que nous pourrions rapporter aux autres parties de la philosophie, sont aussi très insignifiantes. Le corporel et la contingence naturelle n'étant pour lui que comme une ombre vaine de l'âme, l'enchaînement naturel du monde et de l'existence conditionnée dans le monde ne pouvait lui paraître que comme une sympathie des âmes (2) qui sont conduites comme par un attrait magique à leurs corps, et sont en rapport avec le tout comme dans

(1) I, 3, 6. Μέρος οὖν τὸ τίμιον· ἔχει δὲ καὶ ἄλλα φιλοσοφία κτλ.
(2) IV, 3, 8, 9, 2.

un art magique, agissent et réagissent alternativement par amour et par haine, comme par enchantement (1); ainsi toute la physique se résout pour lui en des rapports magiques, en une sympathie des âmes. D'un autre côté, toutes les doctrines morales ne signifient autre chose pour lui si ce n'est que nous devons nous dégager des liens naturels de l'existence conditionnée et nécessaire, du sortilége de la vie pratique; toute vertu consiste uniquement à se purifier du corporel ou du sensible (2), et toute la morale se résout ainsi pour lui en ascétique.

Nous voyons donc par là que la philosophie socratique, qui avait fait preuve de force, particulièrement en ce qu'elle avait su réunir les membres épars de la philosophie en un tout organique, divisé en trois parties, s'était de nouveau perdue en une grande masse qui ne faisait consister l'intérêt philosophique que dans les questions les plus générales sur les premiers principes de toutes choses. La philosophie peut rechercher les principes premiers et les plus généraux; plus elle se perfectionne, plus elle remarque aussi que son investigation, pour éclaircir ces principes, doit pénétrer dans ce qu'il y a de plus particulier; quand ensuite elle tombe en décadence, elle ne peut plus estimer le particulier, elle ne trouve plus de prix que dans le général. Quel que soit l'éclat de quelques pensées vraies et fortes qui puisse nous réjouir dans les écrits de Plotin, il n'y a que des yeux aveuglés ou éblouis qui ne puissent pas y apercevoir les signes d'une vieillesse que la philosophie grecque met à découvert dans ses productions. L'absence totale de la forme dans ses recherches, le peu de part qu'elles prennent aux connaissances scientifiques particulières, le défaut d'invention d'idées nouvelles, l'impuissance de maîtriser par une pensée forte des directions contraires qui s'étaient montrées de ma-

(1) IV, 3, 13, 4, 26, 40.

(2) I, 6, 6. Ἔστι γὰρ δὴ, ὡς ὁ παλαιὸς λόγος, καὶ ἡ σωφροσύνη καὶ ἡ ἀνδρία καὶ πᾶσα ἀρετὴ κάθαρσις καὶ ἡ φρόνησις αὐτή κτλ.

nière à ne pas être méconnues; tout cela nous prouve clairement que nous devons voir dans Plotin sans doute un homme distingué de son siècle et de sa nation, mais d'un siècle qui vieillit et d'une nation qui marche irrésistiblement à sa dissolution.

CHAPITRE II.

PROGRÈS DE LA DOCTRINE NÉOPLATONIQUE.

Suivant la biographie de Plotin, écrite par Porphyre, aucun de ses nombreux disciples ne se distinguait plus qu'Amélius et Porphyre lui-même. Nous savons trop peu du premier pour que nous puissions apprécier son action philosophique; nous devons, au contraire, donner quelque attention au dernier, qui a incontestablement le plus contribué à la propagation de la doctrine de Plotin.

Porphyre, Syrien de naissance, s'appelait Malchus, dans la langue de son pays; il traduisit lui-même son nom en grec. Il naquit à Batanée, l'an 233 de J.-C. Il eut pour maître de grammaire, et de rhétorique surtout, Longin, qui l'instruisit aussi dans la philosophie néoplatonique. Il vint à Rome, dans sa trentième année, auprès de Plotin. Il opposa d'abord à sa doctrine les opinions qu'il s'était formées auparavant sur le sens de la théorie des idées platoniques; mais réfuté par Amélius, son condisciple, à l'invitation de Plotin, il s'attache toujours plus étroitement aux doctrines de son maître, chez lequel il passa six années, à Rome. Un accès de mélancolie, qui faillit le faire mourir de ses propres mains, fut dissipé par un voyage en Sicile, où il resta jusqu'à la mort de Plotin. Il revint ensuite à Rome où il se distingua par son éloquence, et où il semble être resté jusqu'à sa mort, qui eut lieu dans un âge avancé (1).

(1) *Eunap.*, v. *Porph.*; *Porph.*, v. *Plot.* 1, 2, 3, 7, 11, 12.

Porphyre se met lui-même au-dessous de Plotin, lorsqu'il raconte qu'âgé de quatre-vingt-six ans, il n'a éprouvé qu'une fois la réunion avec Dieu, tandis que Porphyre l'avait éprouvée plusieurs fois pendant les six ans de leur vie commune (1). Quelle foi ne devait-il donc pas accorder à son maître, puisqu'il put si long-temps s'en rapporter à lui sans avoir connu le fait qui servait de fondement à toute sa doctrine! Il semble s'être adonné tout entier à celle-ci; tant qu'il vécut, elle trouva en lui le plus ferme appui. Il coordonna, édita les Ennéades de Plotin, composa une vie élogieuse de ce philosophe, expliqua sa doctrine, en fit un résumé, à l'usage de l'école (2). Il chercha de plus à fortifier certains points, à mettre en lumière certains autres qui avaient été moins remarqués jusque-là. Le premier de ces travaux était sans doute dirigé contre les chrétiens; c'est là qu'il les accusait d'avoir altéré la doctrine du Christ, tandis que le Christ lui-même aurait été regardé par Plotin comme un sage éminent (3). Il se proposa un autre but dans les explications des écrits de Platon et d'Aristote, ouvrage qui traitait de l'accord de la philosophie de ces deux grands maîtres, de la philosophie qu'on peut tirer des oracles, d'Homère, et qui comprenait une histoire de la philosophie, histoire qui pouvait être proprement destinée à exposer, sous un jour propre à son école, toutes les recherches philosophiques antérieures (4), et plusieurs autres traités dont il nous reste assez pour pouvoir apprendre à connaître le caractère de sa philosophie. L'éducation oratoire de Porphyre, qui écrivait assez bien pour son

(1) V. *Plot.*, 18,

(2) Πορφυρίου αἱ πρὸς τὰ νοητὰ ἀφορμαί. Nous citerons d'après l'édition de Fugerolles.

(3) On sait ceci par son ouvrage Περὶ τῆς ἐκ λογίων φιλοσοφίας. *Euseb.*, *dem. ev.*, III, 6, p. 134, *ed. Colon.*, 1688.

(4) Ce n'est pas sans raison que l'on regarde la vie de Pythagore comme une partie de cette histoire.

temps, simplement et d'une manière concise, put contribuer à procurer à la philosophie de son maître des amis et des sectateurs.

Mais quelque nombreux et importans services qu'il ait dû rendre à son parti, il ne put cependant lui acquérir un assentiment durable. La corne d'abondance de son érudition, la douceur de son style, sont convenablement élevées; mais on ne manque pas non plus d'ajouter qu'il n'a pas été conséquent dans ses doctrines (1). Nous ne pouvons pas nous en prendre à quelques différences de méthode qui auraient facilement pu se glisser dans sa manière oratoire, mais qui n'auraient pas donné à ceux qui suivaient son école le scandale de la superficialité et de l'imprécision de sa manière scientifique de professer; une autre raison plus grave et plus générale dut les porter à cette plainte contre un maître respecté. Nous ne le jugeons de la sorte que parce que nous remarquons qu'il a été irrésolu entre la théurgie et la philosophie, ne rejetant pas tout-à-fait, il est vrai, la première, mais hésitant à lui accorder une très haute valeur (2). Plotin put bien avoir aussi pensé quelque chose de semblable; mais, dans ses traités philosophiques, qui avaient moins pour objet la vie de son siècle que les questions générales de la science, il n'eut aucune occasion de s'expliquer d'une manière positive sur ce point; on put donc le laisser faire. Porphyre, au contraire, engagea un rude combat contre les opinions de son siècle et de son école, puisqu'il osa sans détour élever la philosophie au-dessus des superstitions du polythéisme populaire. Il est nécessaire de faire à ce sujet

(1) *Eunap.*, v. *Porph.* vers la fin. Πολλὰς γοῦν τοῖς ἤδη προπεπραγματευμένοις βιβλίοις θεωρίας ἐναντίας κατέλιπε, περὶ ὧν οὐκ ἔστι ἕτερόν τι δοξάζειν, ἢ ὅτι προϊὼν ἕτερα ἐδόξασεν. *Euseb.*, *pr. ev.* IV, 10; *Jambl.*, *ap. Stob.*, *ecl.* I, p. 866, sur un cas particulier, jugent aussi de même.

(2) *August.*, *de civ. D.*, X, 9. *Ut videas eum inter vitium sacrilegæ curiositatis et philosophiæ professionem sententiis alternantibus fluctuare.*

quelques remarques pour l'histoire de la philosophie néoplatonique.

Dans les propositions auxquelles Porphyre réduit brièvement la doctrine de son école, ressort d'une manière toute particulière la distinction du corporel et de l'incorporel. L'incorporel domine le corporel et se trouve par conséquent présent partout, quant à sa force, quoique pas dans l'espace; l'être corporel ne peut pas l'empêcher d'être présent aux corps qu'il veut pénétrer (1). L'âme a donc aussi la faculté de s'étendre partout; elle est d'une force infinie, et chacune de ses parties, lorsqu'elle est pure de tout mélange avec la matière, peut tout, est présente partout (2). Il est évident que ces propositions tendent à la vertu magique que Plotin avait aussi attribuée au monde spirituel sur le monde corporel. L'efficacité naturelle des forces corporelles lui paraît, au contraire, quelque chose d'entièrement subordonné. L'action à distance est expressément appelée la seule action essentielle. Tout ce qui opère sur autre chose ne le fait pas par approche et par contact; mais aussi ce qui agit par approche et par contact ne se sert qu'accessoirement de la proximité (3). Avec une telle idée, Porphyre ne pouvait guère manquer de se payer d'un grand nombre d'opinions superstitieuses; on dut croire qu'il ne l'admettait qu'en faveur de ces opinions; aussi trouvons-nous plusieurs choses qui seraient propres à nous confirmer dans cette conjecture. C'est particulièrement la doctrine des démons, qui rentre

---

(1) *De occasionibus* (αἱ πρὸς τὰ νοητὰ ἀφορμαί), 2, 3, 25. Οὐδὲν πρὸς τὸ ἀσώματον τὸ καθ' ἑαυτὸ ἡ τοῦ σώματος ἐμποδίζει ὑπόστασις πρὸς τὸ μὴ εἶναι, ὅπου βούλεται καὶ ὡς θέλει. *Ib.*, 26.

(2) *Ap. Stob. ecl.*, I, p. 822 s. Ἀπειροδύναμος γὰρ ἡ τῆς ψυχῆς φύσις. — — — Τοῦ τυχόντος μέρους πάντα δυναμένου, ὅταν σωμάτων καθαρεύῃ.

(3) *De occas.*, 6. Οὐ πᾶν τὸ ποιοῦν εἰς ἄλλο πελάσει καὶ ἁφῇ ποιεῖ· ἀλλὰ καὶ τὰ πελάσει καὶ ἁφῇ τι ποιοῦντα κατὰ συμβεβηκὸς τῇ πελάσει χρῆται.

dans cet ordre d'idées. Ils sont représentés comme des êtres aériens qui n'ont aucune forme déterminée et qui sont par conséquent invisibles ; les bons démons dominent l'air, mais les mauvais en sont dominés ; ils ont besoin d'alimens, ils ne sont pas non plus éternels. Comme nous ne sommes pas libres de tout pâtir, nous devons même chercher à nous rendre les mauvais démons favorables par des sacrifices. Une action nécromantique est possible aussi sur les âmes des morts errant encore autour de leur corps abandonné (1) ; mais si nous examinons de plus près ces doctrines de Porphyre, nous ne leur trouvons aucune liaison étroite avec la philosophie. Il ne les prend que comme des opinions du peuple auxquelles il n'ose pas refuser sa croyance. Sa philosophie n'est même pas très portée pour le culte des dieux vulgaires ; il rejette le sacrifice des animaux ; il honore un Dieu suprême et pur ; il veut un culte qui ne consiste qu'en paroles et en pensées. Ce n'est qu'après avoir posé le précepte moral d'honorer le divin à la façon de notre pays (2), qu'il aborde la doctrine d'autres dieux que le Dieu suprême, non seulement de dieux suprà-sensibles, mais encore de dieux sensibles, dont les démons et d'autres subdivisions de l'Être suprême font partie. Au culte des dieux, dans le monde sensible, se rattache d'abord l'opinion de la nécessité d'un culte divin qui allume le feu des autels, quoique aucun animal ne doive être immolé à ces dieux (3).

Nous trouvons la raison pour laquelle Porphyre était peu porté à la superstition de son siècle, dans la direction morale de sa philosophie. Elle se rattache, pour lui comme pour son maître, au respect pour la force de la raison,

(1) *De abst.*, II, 38, 39, 41, 43, 47. Porphyre regarde avec Plotin toute notre vie dans le corps comme un enchantement. *Ib.*, I, 28.

(2) *Ad Marcellam.*, 18; *De occas.*, 27, l'incrédulité est mise au nombre des péchés.

(3) *De abst.*, II, 34, 36, 38.

qui s'élève au-dessus de la puissance de la nature et au-dessus même des actions magiques des démons. A la vérité, la chair a quelque pouvoir sur nous ; mais si le mal est en nous, nous ne devons pas en accuser la chair, mais notre âme. Nous attribuons souvent, il est vrai, le mal en nous aux démons. Le plus grand mal surtout qu'ils puissent nous faire, c'est de nous suggérer de fausses idées sur les dieux (1) ; mais l'esprit du philosophe sait cependant s'élever au-dessus de tous ces états passifs ; il n'a pas besoin de la divination, parce qu'il est éloigné de toutes les choses pour lesquelles des présages pourraient être utiles. La sagesse n'est pas soumise à la fortune ; la philosophie, qui ne nous affranchit pas des impressions passives, ne vaut rien, pas plus que la médecine qui ne guérit pas les maladies (2). Nous devons nous défaire, à peu près comme d'un vêtement extérieur, non seulement des actions extérieures qui servent à nous approprier les biens corporels, mais aussi de ce vêtement intérieur des désirs qui se rapportent à de semblables choses, afin d'acquérir par là le repos et la véritable paix de l'âme (3). Il tourne donc tous ses efforts vers la pratique morale qui doit nous affranchir des dispositions passives de l'âme ; il les considère comme les tyrans les plus terribles et les plus impies, dont il faudrait nous délivrer, au préjudice même de tout notre corps (4). Comme nous ne pouvons pas nous affranchir tout-à-fait du corps, nous devons cependant restreindre nos désirs, autant que possible ; nous deviendrons par là le plus possible semblables aux dieux. Il rejette aussi le meurtre des animaux et l'usage des viandes, sans doute par des raisons de justice et de piété (5), mais surtout

---

(1) *Ib.*, 40; *ad Marc.*, 12, 21, 24, 29.

(2) *Ad Marc.*, 31; *de abst.*, II, 52.

(3) *De abst.*, I, 31.

(4) *Ad Marc.*, 34.

(5) *De abst.*, III, 1, 2, 19, 26. Les animaux sont nos parens

pour nous porter à la tempérance. Nous serions encore plus semblables à Dieu si nous pouvions aussi ménager les plantes et si nous pouvions nous en passer pour nous nourrir (1). Il allègue à ses compatriotes l'exemple des Juifs, qui s'abstiennent au moins de manger de la chair des victimes; mais les Égyptiens, les plus sages des hommes, sont encore plus dignes d'éloge; ils sont persuadés de leur parenté avec tous les animaux, et n'en tuent aucun; ils ont, au contraire, une sorte de culte pour les images des animaux, comme imitation du divin. Il est évident qu'il attaquait, par cette direction ascétique, les usages de la religion publique de son pays. Il cherche seulement à les disculper en représentant le culte actuel comme une dégénération. Il est très décidément pour l'opinion que l'on s'était très éloigné alors de l'antique innocence, de la pureté de la vie qui distinguait l'âge d'or. Les générations de cet heureux temps ne se nourrissaient pas de chair, ne tuaient point d'animaux; nous devons les imiter, comme a fait Pythagore (2).

Porphyre est donc indisposé par ce point de vue moral contre les usages de la religion de son pays. Sa tendance à un commerce avec le Dieu suprême ne l'en détourne pas moins. La philosophie, qui doit nous élever au Suprême, ne peut le faire que par la raison et en s'élevant au-dessus d'elle; à peine arrive-t-on à la perception de Dieu par une vie sainte (3). Il n'est pas besoin de lui offrir rien de matériel; car tout ce qui est matériel est impur; nulle parole, nulle pensée, si elle est empreinte de quelque chose qui tienne aux états passifs de l'esprit, ne lui convient, ne peut le rendre ou le représenter. Nous ne devons donc pas parler de lui en présence des profanes,

et sont accessibles à la douleur. La fausse opinion que les animaux n'auraient aucune raison est rapportée à notre égoïsme.

(1) *Ib.*, 27.

(2) *Ib.*, II, 26, 27; III, 27; IV, 2.

(3) *Ib.*, I, 39, 57.

dans une assemblée publique; nous devons plutôt l'honorer par un silence pur et par une pensée pure, et le contempler dans l'indépendance et l'activité de notre âme. Nous ne pouvons adresser notre prière et nos hymnes qu'aux dieux suprà-sensibles (1). Avec ces idées, Porphyre ne pouvait manquer de trouver très secondaire toute cérémonie du culte public.

Mais comme il ne put s'empêcher, avec la façon de penser de son école, d'examiner les formes les plus diverses du culte, formes auxquelles on tenait infiniment dans leur rapport avec la divination, la magie et autres arts trompeurs, il dut rencontrer aussi un grand nombre de contradictions, en partie dans cette superstition même; mais plus encore entre cette superstition et le culte philosophique religieux de son école. L'intérêt philosophique, excité par Plotin, était encore trop vif en lui pour qu'il pût se décider autrement qu'en sa faveur contre la superstition de son siècle. Il chercha bien à se la concilier; il n'osait pas la rejeter ouvertement; mais il ne put contenir son doute sur la justesse de ses suppositions. Il éclata dans ses lettres au prophète égyptien Anébus, dans une série de questions sur lesquelles il désire obtenir des éclaircissemens certains. Porphyre est choqué que des dieux doivent être pris pour des étoiles qui ont un corps enflammé, quand cependant leur force doit être indivisible et illimitée; mais il est plus scandalisé encore qu'ils soient conçus comme soumis au pâtir, lorsqu'on veut apaiser leur colère, les faire apparaître, les contraindre par des menaces. Comment peut-on dire que les uns sont bienfaisans, d'autres malveillans? A quoi peut-on distinguer la présence d'un Dieu, de celle d'un ange ou d'un archange, d'un démon, d'un archonte ou d'une âme? car on raconte la même chose de tous ces phénomènes. Les différentes espèces de divinations ne sont pour lui qu'autant d'énigmes, puisqu'il ne peut pas croire

(1) *De abst.*, II, 34; *ad Marc.*, 15.

que les Dieux doivent s'abaisser pour le service des hommes, à des choses aussi vaines que la divination. Il trouve incroyable que les dieux doivent être attirés par les sacrifices d'animaux, quand les prêtres s'abstiennent eux-mêmes de se nourrir de chair; qu'effrayés par des menaces insensées de bouleverser le ciel, de révéler les mystères d'Isis et d'autres choses semblables, ils doivent se prêter à des arts théurgiques et se montrer complaisans pour les exorcistes, au point même de commettre l'injustice. Que peuvent les mots dépourvus de sens et barbares qui sont employés dans les formules de conjuration? Pourquoi tous ces arts sont-ils appliqués à des choses si peu importantes, telles que la vente et l'achat, la conclusion d'un mariage et pour retrouver un esclave qui s'est enfui? Cela ne semble pas être la voie du bonheur. Porphyre finit l'exposition de ses doutes en disant qu'il conjecture que les Égyptiens, en général, pourraient bien être dans l'erreur sur l'essence divine et sur le véritable moyen de parvenir à s'unir à elle. Il donne à entendre que ce pourraient n'être que de vaines représentations des hommes, des illusions produites par des jongleurs ou de mauvais génies, mais non par de véritables apparitions des dieux ou de bons génies qui nous portent à ces arts théurgiques (1).

C'étaient, dans le fait, des doutes courageux que Porphyre avait osé exprimer dans un tel siècle, lui, faisant partie d'une telle école. Il mit par là en péril toute sa réputation et toute la considération dont il jouissait dans son école. Ces doutes ne pouvaient pas ne pas avoir été professés par lui; on nous les donne comme un épanchement de sa vieillesse, lorsqu'il pouvait déjà commencer à remarquer que la superstition à laquelle il s'était adonné auparavant, qu'il avait favorisée, tendait à franchir toutes les bornes. Lorsqu'il songea à réprimer les extravagances

---

(1) *Epist. ad Aneb.* Les raisons que Tiedemann (Esprit de la phil. spéculative, p. 454) a alléguées contre l'authenticité de cette lettre sont très insignifiantes.

qu'elle avait fait naître, il s'exagéra beaucoup l'impression que pouvaient produire ces doutes. Il existe un écrit qui n'est pas conçu sans adresse, très estimé des néoplatoniciens, attribué même au plus célèbre disciple de Porphyre, à Jamblique, et dont le but n'est pas seulement de réfuter les doutes de Porphyre, mais encore de donner un fort appui, par l'apparence d'un enchaînement scientifique et surtout d'un parfait accord avec les principes de l'école néoplatonique, à la superstition païenne dans toute son étendue; c'est la réponse du docteur Abammon à la lettre de Porphyre à Anébus (1); elle défend presque toutes les pratiques théurgiques, divinatoires et magiques, et cherche à les concilier avec les principes de l'école néoplatonique sur le culte d'un Dieu suprême et pur, des dieux éloignés de tout mal. Un des artifices ordinaires qu'il emploie et qui est assurément d'une application très étendue, consiste à faire voir que toutes les objections qui avaient été dirigées contre les vertus merveilleuses de la théurgie et contre les idées des choses divines que semble supposer la théurgie, ne reposaient que sur des idées et des raisonnemens de l'entendement, qui n'ont aucune valeur relativement à l'intuition du divin. On voit clairement, par les déductions de ce néoplatonicien, le danger de l'application de ce principe, si elle est faite sans retenue et sans la distinction convenable. Il ne veut pas convenir qu'il soit nécessaire d'établir des caractères distinctifs entre des dieux et des démons et d'autres êtres d'espèce supérieure, quoiqu'il ne puisse naturellement

(1) La supposition de Thom. Gale, qui a publié cet écrit sous le titre : *De mysteriis Ægyptiorum*, et de plusieurs autres après lui, que Jamblique en est l'auteur, repose sur de faibles raisons. Proclus le regardait comme un ouvrage de Jamblique; ce qui dans le fait prouve peu. Les raisons contraires alléguées par Meiners ne sont pas sans force (*comment. soc. reg. Gotting.*, vol. IV, p. 50 s.). Mais nous sommes persuadé qu'elle est d'un contemporain de Jamblique.

pas s'abstenir d'en donner. Si Porphyre avait reproché à la théurgie de supposer que les dieux seraient dans un état d'obéissance passive, relativement aux pratiques théurgiques, son adversaire lui réplique qu'il fait ici une distinction entre le passif et le libre dans l'application, qui ne convient pas aux êtres supérieurs, bien qu'elle soit fréquemment employée en parlant des choses divines. Il donne, au contraire, une extension telle à la doctrine de l'union mystique de notre âme avec le bien, que notre union mystique avec tous les êtres supérieurs en est la conséquence; l'existence de ces êtres n'a donc pas besoin de preuve, puisque nous la connaissons immédiatement (1). Les dieux ne sont pas seulement dans le ciel, mais partout, et se communiquent ainsi au théurge, l'instruisent de leur essence et du culte qui leur convient. Les mystères du culte divin et leur sens caché sont rapportés à cette communication supérieure, qui a passé d'Hermès aux prêtres et de ceux-ci aux sages de la Grèce (2). C'est là le fondement de l'enthousiasme sacré, dans lequel l'homme ne vit plus de la vie animale, plus de la vie de l'homme, comme le prouvent une infinité d'exemples. Ceux qui sont ravis de cet enthousiasme sont insensibles à l'action du feu, aux plaies qu'on leur fait avec des épées, des haches ou des lances; l'impraticable leur offre une voie sûre ; ils marchent à travers le feu et l'eau (3). La réunion au divin tient essentiellement à ce que l'âme séparée du corps est impassible. Une fois même qu'elle redescend

---

(1) *De myster. Ægypt.*, I, 3. Μονοειδῶς δὲ αὐτῶν (*sc.* τῶν δαιμόνων καὶ ἡρώων καὶ ψυχῶν ἀχράντων) ἀντιλαμβάνεσθαι δεῖ. *Ib.*, 4, 21. Ἣν δὲ συναινεῖς διαίρεσιν τὴν τοῦ ἐμπαθοῦς ἀπὸ τοῦ ἀπαθοῦς, ἴσως μὲν ἄν τις παραιτήσαιτο ὡς οὐδετέρῳ τῶν κρειττόνων γένων ἐφαρμόζουσαν, δι' ἃς ἔμπροσθεν εἰρήκαμεν αἰτίας. L'expérience de chaque jour fait mieux voir que tout principe la vérité de sa prédiction. *Ib.*, III, 3.

(2) *Ib.*, I, 1, 11, 21.

(3) *Ib.*, III, 3, 4.

dans le corps, elle ne souffre pas, non plus que ses pensées (λόγοι), qui sont des *idées*. Nous sommes en elle réunis avec les dieux. Aucune pensée humaine ne peut exprimer ce commerce intérieur entre le Dieu et l'âme qui l'honore. Celui qui accomplit l'œuvre divine n'est point différent de ce à quoi il s'applique, de Dieu; il n'y a pas de différence entre l'appelant et l'appelé, le commandant et le commandé, entre le supérieur et l'inférieur (1). Ce néoplatonicien parle absolument comme les philosophes indiens. Tous les doutes que Porphyre avait élevés en parlant de l'idée que l'homme, comme inférieur, ne peut avoir aucun pouvoir sur les dieux supérieurs, sont donc naturellement dissipés par là. Les dieux ne sont point rabaissés jusqu'à nous; mais ils nous élèvent jusqu'à eux. L'amour qui tient tout uni, nous lie avec eux; là, point de pâtir, ni en eux, ni en nous. Les noms sacrés des dieux et les autres symboles qui sont en usage n'ont que la vertu de nous élever. Dans cette œuvre, c'est une nécessité divine, nullement différente de l'amour divin qui opère, que le bien se révèle à tout homme bon. Ils agissent comme la prière qui nous élève aux dieux. Si des choses même corporelles sont alors employées suivant des rites sacrés, cela n'a lieu que parce que ces choses ne sont pas simplement corporelles, en elles sont aussi les idées, la mesure intellectuelle et une affinité avec le divin. On doit se rappeler que le Premier n'est pas séparé du Dernier, que l'immatériel est par conséquent aussi présent au matériel d'une manière immatérielle; d'où il résulte qu'il y a une matière pure et divine, que les dieux

(1) *Ib.*, I, 10; III, 3; IV, 3. Πολὺ δὴ οὖν κρεῖττόν ἐστι τὸ νυνὶ λεγόμενον, τὸ μὴ δι' ἐναντιώσεως ἢ διαφορότητος ἀποτελεῖσθαι τὰ τῶν θεῶν ἔργα, ὥσπερ δὴ τὰ γιγνόμενα εἴωθεν ἐνεργεῖσθαι, ταυτότητι δὲ καὶ ἑνώσει καὶ ὁμολογίᾳ τὸ πᾶν ἔργον ἐν αὐτοῖς κατορθοῦσθαι. Ἐὰν μὲν οὖν καλοῦν ἢ καλούμενον ἢ ἐπιτάττον ἢ ἐπιθαττόμενον ἢ κρεῖττον ἢ χεῖρον διαιρῶμεν, τὴν τῶν γενέσεων ἐπὶ τὰ τῶν θεῶν ἀγέννητα ἀγαθὰ μεταφέρομέν πως ἐναντιότητα.

se sont préparée pour leur servir d'habitation convenable. Il faut croire la doctrine mystérieuse, que les dieux nous ont transmis une matière que choisit la théurgie pour bâtir le temple, pour faire des statues, pour le sacrifice et pour d'autres saintes pratiques, afin de porter les dieux à se révéler à nous (1).

On voit déjà dans ces propositions que l'auteur de ces mystères tâche de s'élever à la hauteur pure d'un culte rationnel; mais que pour ne rien retirer de leur prix aux pratiques de la théurgie et aux opinions du peuple, il est sans cesse ramené à une manière de voir moins pure, à une superstition très grossière. C'est précisément ce mélange de vrai et de faux qui fait la confusion de cet écrit, ainsi qu'on peut le voir dans un grand nombre d'expressions encore beaucoup plus décisives. La tendance de l'auteur à élever tout ce qu'il y a de religieux à un culte pur ou divin, sans qu'aucune représentation indigne s'y rattache, se fait en général remarquer en ce que les œuvres de la religion y sont représentées comme quelque chose de purement humain, par quoi les hommes cherchent seulement à s'élever à ce divin, sans qu'il y ait là pâtir ou même agir de la part des dieux, car ils doivent rester dans l'immuable perfection de l'éternité. L'auteur tient si fortement à cette opinion qu'il améliore même la doctrine de Plotin en un point, puisqu'il admet que l'Un n'a pas fait sortir de son sein la raison formatrice du monde, mais que le Premier, dieu et roi, s'est

---

(1) *Ib.*, I, 12, 14, 15; V, 23. Ἐλλάμπει τοίνυνκατὰ τοῦτον τὸν λόγον καὶ τοῖς ἐσχάτοις τὰ πρώτιστα καὶ πάρεστιν ἀΰλως τοῖς ἐνύλοις τὰ ἄϋλα. Μὴ δὴ τις θαυμαζέτω, ἐὰν καὶ ὕλην τινὰ καθαρὰν καὶ θείαν εἶναι λέγωμεν. — — — Πείθεσθαι δὲ χρὴ τοῖς ἀπορρήτοις λόγοις, ὡς καὶ διὰ τῶν μακαρίων θεαμάτωνὕλη τις ἐκ θεῶν παραδίδοται. Αὕτη δήπου συμφυής ἐστιν αὐτοῖς ἐκείνοις τοῖς δίδουσιν. Οὐκοῦν καὶ ἡ τῆς τοιαύτης ὕλης θυσία ἀνεγείρει τοὺς θεοὺς ἐπὶ τὴν ἔμφασιν καὶ προκαλεῖται εὐθέως πρὸς κατάληψιν, χωρεῖ τε αὐτοὺς παραγινομένους καὶ τελείως ἐπιδείκνυσι; *Ib.*, 26.

fulguré lui-même de l'Un (1). Quand donc il est question de la colère des dieux contre nous et de son adoucissement, on veut dire simplement que notre aveuglement à nous détourner d'eux et notre faculté de retourner à eux sont des dons de leur éternelle bonté (2). C'est déjà tout autre chose quand on convient que les dieux, par participation aux peines de leurs serviteurs et par amour pour leurs créatures, accordent à ceux qui le méritent de s'élever jusqu'à eux (3). Il ne veut pas reconnaître que les démons soient corporels ; il s'applique d'une manière remarquable lorsqu'il veut faire voir que les dieux sensibles, les astres, ne doivent pas être conçus comme des êtres corporels ; qu'ils ne sont pas contenus dans des corps, mais qu'au contraire ils les contiennent ; que le corps céleste, éthéré, a beaucoup d'affinité avec l'essence incorporelle des dieux ; que les astres sont jusqu'à un certain point incorporels, puisque la forme divine y prédomine ; car assurément on ne peut se dissimuler qu'il y a des dieux corporels, puisque les livres hermétiques traitent aussi de dieux éthérés et empiriques. Il avoue donc cependant à la fin, et sans détour, qu'il y a des dieux matériels et des dieux immatériels, et qu'il faut faire aussi des sacrifices matériels aux premiers (4). Une fois arrivé là, il ne pourra plus résister à la superstition qui le presse. Il nous raconte des prodiges sur les apparitions merveilleuses des dieux, des démons, des héros et des âmes, des anges, des archanges et des archontes, du cortége différent que chacune de ces puissances supérieures mène avec elle suivant son rang, des dons corporels et spirituels qui sont la conséquence de ces apparitions pour ceux qui les évoquent, des génies méchants et vengeurs qu'il faut

(1) *Ib.*, VIII, 2. Ἀπὸ δὲ τοῦ ἑνὸς τούτου ὁ αὐτάρκης θεὸς ἑαυτὸν ἐξέλαμψεν.

(2) *Ib.*, I, 13.

(3) *Ib.*, IV, 1.

(4) *Ib.*, I, 16, 17. Τρόπον τινὰ ἀσώματον. V, 14 ; VIII, 2.

apaiser. Toutes ces apparitions sont vraies et révélatrices du vrai; mais si l'on fait des fautes dans la théurgie, alors des apparitions fausses et trompeuses ont lieu aussi (1). Naturellement sa théurgie est un art; elle ne peut par conséquent manquer de prémunir aussi contre les arts mesquins et faux de même nature. Il n'approuve donc pas toute espèce de magie et de divination; il faut revenir à la tradition antique et primitive du divin; il faut par conséquent conserver les anciennes formules, dussent-elles être inintelligibles. Il faut se préserver de l'amour des Grecs pour la nouveauté; les barbares sont plus constans et par cette raison plus aimés des dieux; mais les saints égyptiens eux-mêmes n'ont pas conservé sans mélange les antiques traditions dans toutes leurs parties, et pour quelques unes de ces parties la manière des Chaldéens est préférable à leurs usages (2).

On ne s'étonnerait pas qu'il eût été reproché à cet auteur de s'être écarté, dans les opérations théurgiques qu'il recommande, du culte pur qu'il avait d'ailleurs élevé si haut; car il nous rappelle la noblesse de notre nature et notre position. Le culte pur des dieux purs pourrait bien convenir à celui qui s'est uni aux dieux dans la faculté suprà-cosmique; mais ce qui convient à de tels hommes ne peut pas être converti en précepte pour tous les hommes. Il n'est donné que rarement à un seul ou à quelques uns d'atteindre à une telle hauteur, et l'on ne peut pas toujours approcher de si près des dieux immatériels. On ne parvient du reste à cette pureté du culte qu'en passant par les degrés inférieurs de la théurgie; il faut commencer, suivant l'art des prêtres, par honorer les dieux matériels, car autrement on ne peut pas arriver aux dieux immatériels. Nous avons besoin, dans ce corps impur, des biens corporels que les dieux immatériels, séparés de tout

(1) La *sect.* II est presque toute remplie de pareilles choses.

(2) *Ib.*, III, 13, 26; VI, 4—7; VII, 5. Φύσει γὰρ Ἕλληνες εἰσι νεωτεροποιοί κτλ.

ce qui est corporel, ne peuvent nous procurer. Pour participer à ces biens, nous devons nous adresser aux dieux corporels qui veulent aussi être honorés par des sacrifices corporels et des rits sensibles (1). Ce philosophe a donc trouvé une toute autre voie que Plotin pour arriver à l'union avec l'être suprême. La théurgie est pour lui l'unique et véritable voie de la félicité (2). Nous ne pouvons pas laisser sans honneur aucun des dieux inférieurs, non plus qu'aucune des puissances qui forment leur suite. Les démons surveillent attentivement les saints mystères, parce que ces mystères contiennent primitivement le lien de tout l'ordre du monde (3); mais nous pouvons par ce moyen parvenir à la véritable union avec Dieu. Il est dit expressément que la philosophie ne peut pas nous procurer ce bien, que la pensée n'est pas même nécessaire pour cela, car les signes sacrés font aussi leur effet sans notre pensée. Nos pensées sont impuissantes à nous faire apparaître les dieux, car l'inférieur n'a aucun empire sur le supérieur; les symboles divins ont seuls cette vertu, parce qu'ils sont de nature divine (4).

Nous avons dû entrer dans les pensées qui composent

---

(1) *Ib.*, V, 4 s. Κατὰ δὲ τὴν τῶν ἱερέων τέχνην ἄρχεσθαι χρὴ τῶν ἱερουργιῶν ἀπὸ τῶν ὑλαίων, οὐ γὰρ ἂν ἄλλως ἐπὶ τοὺς ἀΰλους γένοιτο ἡ ἀνάβασις. *Ib.*, 20. Οὐ δεῖ δὴ τὸ ἐνιότε μόλις καὶ ὀψὲ παραγινόμενον ἐπὶ τῷ τέλει τῆς ἱερατικῆς τοῦτο μοινὸν ἀποφαίνειν πρὸς ἅπαντας ἀνθρώπους, ἀλλ' οὐδὲ πρὸς τοὺς ἀρχομένους τῆς θεουργίας ποιεῖσθαι αὐτόχρημα κοινόν, οὐδὲ πρὸς τοὺς μεσοῦντας ἐν αὐτῇ. Καὶ γὰρ οὗτοι ἀμωσγέπως σωματοειδῆ ποιοῦνται τὴν ἐπιμέλειαν τῆς ὁσιότητος.

(2) *Ib.*, X, 1.

(3) *Ib.*, V, 21; VI, 7.

(4) *Ib.*, II, 11. Οὐδὲ γὰρ ἡ ἔννοια συνάπτει τοῖς θεοῖς τοὺς θεουργούς· ἐπεὶ τί ἐκώλυε τοὺς θεωρητικῶς φιλοσοφοῦντας ἔχειν τὴν θεουργικὴν ἕνωσιν πρὸς τούς θεούς; νῦν δὲ οὐκ ἔχει τό γε ἀληθὲς οὕτως, ἀλλ' ἡ τῶν ἔργων τῶν ἀρρήτων καὶ ὑπὲρ πᾶσαν νόησιν θεοπρεπως ἐνεργουμένων τελεσιουργία ἥ τε τῶν νοουμένων τοῖς θεοῖς μόνοις συμβόλων ἀφθέγκτων δύναμις ἐντίθησι τὴν θεουργικὴν ἕνωσιν. — — — Καὶ γὰρ μὴ νοούντων αὐτὰ τὰ συνθήματα ἀφ' ἑαυτῶν δρᾷ τὸ οἰκεῖον ἔργον.

le fond de cet écrit, parce qu'elles font très bien voir la direction que l'école néo-platonique commença à suivre depuis Porphyre. Elle mit Porphyre dans l'ombre, pour faire briller d'un éclat d'autant plus vif son disciple Jamblique. La biographie passablement longue de ce philosophe par Eunape nous apprend peu de chose de ses rapports extérieurs. Nous voyons seulement qu'il était originaire de Chalcis, dans la Célésyrie; il passa, à ce qu'il paraît du moins, la majeure partie de sa vie en Orient, où il réunit autour de lui un grand nombre de disciples, et mourut sous le règne du grand Constantin (1). Ceux de ses ouvrages que nous possédons encore, composés dans le dessein de réhabiliter la philosophie de Pythagore, ne sont pas propres à étendre sa renommée. Nous n'y voyons que la décadence croissante de la littérature, une grande facilité de croyance et une grande loquacité. Peut-être sont-ils pris pour la plupart d'ouvrages plus anciens. Ses contemporains mêmes blâment la négligence de sa manière d'écrire, et nous ne pouvons trouver meilleur, sous aucun rapport, ce qu'il présente en fait de pensées comme lui étant propre. Ces pensées ne lui appartiennent pas, ce sont des traditions usées. Et cependant Jamblique jouissait de la plus haute considération dans son école; il la dut incontestablement à son accord avec la foi au merveilleux qui distingue l'esprit de son époque. On raconte de lui les choses les plus étranges. Il passait pour s'être élevé, dans la prière, plus de dix coudées au-dessus de terre, rayonnant d'une lumière jaunâtre; et quoiqu'il déclarât que ces récits étaient faux, on voyait bien dans ses expressions que ces fables ne lui déplaisaient pas trop (2). Ses disciples racontaient comment il leur avait fait apparaître dans le bain les démons de deux sources (3).

(1) *Eunap.*, v. *Jambl.*; v. *Ædes.*, p. 37; *Suid.*, s. v. Ἰάμβλιχος.

(2) *Eunap.*, v. *Jambl.* Ὡς ὁ μὲν ἀπατήσας ὑμᾶς οὐκ ἦν ἄχαρις.

(3) L. l.

Les renseignemens qui nous ont été fournis sur les déviations de sa doctrine par rapport à la philosophie des néoplatoniciens antérieurs, s'accordent avec ces traditions sur sa vie. De même que l'auteur des mystères égyptiens, il ne voulait pas convenir avec Plotin que la raison n'est pas impassible dans notre âme ; car autrement nous ne pourrions pécher, puisque nous suivrions avec liberté les représentations sensibles ; autrement rien ne nous empêcherait de jouir d'un bonheur plus parfait (1). Il faisait donc remarquer notre faiblesse dans cette vie sensible, et par cette raison cherchait pour nous le secours puissant d'une force supérieure. Il la trouvait dans les âmes qui sont descendues sans trouble dans ce monde pour assurer aux choses de ce monde salut, purification et perfection (2) ; mais il ne bornait certainement pas à cela les secours que nous devons attendre pour notre salut. Dans son ouvrage sur les statues des dieux, il soutient qu'elles ont une vertu résultant de la présence divine dont elles sont remplies, qu'elles soient du reste tombées du ciel ou qu'elles aient été faites de main d'homme (3). Il n'est guère possible, même avec la meilleure volonté, de croire que cet homme, qui fut cependant estimé de son école à l'égal de Platon (4), n'ait pas eu recours aux moyens peu droits auxquels la haine de parti, l'exagération et l'effort ambitieux pour briller à la tête d'un parti, ont coutume de conduire. Comme l'auteur des mystères égyptiens, il semble avoir justifié les arts théurgiques par la considération que la force divine s'étend à tout. Les dieux, enseignait-il, sont tou-

(1) *Procl. in Tim.*, V, p. 341 ; *Stob. ecl.*, I, p. 884.

(2) *Stob. ecl.*, I, p. 906—910. Ἡ μὲν γὰρ (*sc.* ψυχή) ἐπὶ σωτηρίᾳ καὶ καθάρσει καὶ τελειότητι τῶν τῇδε κατιοῦσα ἄχραντον ποιεῖται καὶ τὴν κάθοδον.

(3) *Plot.*, *bibl. cod.*, 215.

(4) Outre Eunape, l'empereur Julien et Proclus en parlent avec le plus grand éloge.

jours en nous, mais nous ne sommes pas toujours en eux, et, lorsqu'on parle de la naissance des dieux, cela signifie seulement qu'ils sont nés pour nous (1). Il faut remarquer que la philosophie de Platon, quoiqu'il en eût commenté des dialogues (2), lui semble inférieure à la doctrine de Pythagore, dont il cherchait à remettre en honneur toutes les parties. Aussi trouve-t-on chez lui la tendance à tout ordonner suivant des nombres sacrés; il donne surtout, en nombre précis, toute une armée de dieux qui sont divisés en différentes classes; il s'efforce de reconstruire un système de théologie polythéistique (3). C'est ainsi que la philosophie des Grecs revint insensiblement à la théologie, dont elle avait reçu sa première impulsion.

Après la mort de Jamblique, le zèle de l'école néoplatonique à esquisser un système de théurgie païenne semble s'être un peu ralenti. On pouvait croire avoir fait en cela tout ce qu'il est possible de faire. Les temps étaient aussi venus alors où la vie pauvre de l'ancienne cité de la religion chrétienne avait changé. Le grand Constantin et ses successeurs immédiats favorisèrent le christianisme qu'ils avaient embrassé, et cherchèrent par des lois à étouffer ou à circonscrire les usages païens et la magie. Eunape, néoplatonicien, qui a écrit la vie des hommes les plus distingués de son école jusqu'au temps de Théodose, observe qu'*Édésius*, un des principaux disciples de Jamblique, qui se chargea de son école, mais qui était d'ailleurs trop inférieur à son maître, ne fit cependant aucune œuvre divine,

---

(1) *Procl., in Tim.*, I, p. 44, 45.

(2) Une preuve que cette époque n'avait plus assez de force pour dominer l'ancienne littérature, c'est que Jamblique indiquait dix dialogues de Platon dans lesquels toute sa philosophie serait contenue, et qu'il en disait autant du Parménide et du Timée du même auteur, en quoi Proclus était de son avis. *Procl., in Tim.*, I, p. 5; *in Alcib. pr.*, p. 11, *Creuz.*

(3) *Procl., in Tim.*, II, p. 94; V, p. 299.

sans doute parce qu'il les tint cachées, par la raison qu'on juge, en général, convenable de ne communiquer la sagesse profonde qu'après une longue préparation (1). Après que Julien, l'ami zélé des néoplatoniciens et de la religion nationale, fut monté sur le trône, cette contrainte cessa sans doute, et la libre expression des croyances différentes fut aussi tolérée sous les empereurs chrétiens suivans jusqu'à Théodose; mais nous ne trouvons, malgré cela, pendant long-temps, aucun philosophe distingué qui ait pu exciter un nouveau zèle pour la doctrine toujours dominante encore. Il semble, en voyant la série de biographies qu'Eunape a données, assurément sans connaître clairement l'esprit de ce siècle, sans pouvoir non plus donner une idée un peu saillante de ses contemporains, que la tendance nouvelle aux formes oratoires, qui savait alors pousser quelques fruits tardifs, fit rétrograder la philosophie; mais cette tendance révèle quelque chose d'un peu plus général encore, savoir la direction pratique qui avait prévalu insensiblement dans l'école néoplatonique. Les doctrines d'un Plotin, d'un Porphyre, étaient trop scolastiques, trop contemplatives, trop ascétiques pour qu'elles eussent pu satisfaire un siècle où la civilisation, la science et tout le genre de vie des anciens peuples devaient entrer en lutte avec le christianisme. On dut s'apercevoir que ce combat devait avoir lieu avec d'autres armes que celles de la philosophie et de l'érudition seules. Les arts théurgiques, qui étaient alors en vogue, purent faire illusion pendant quelque temps; ils ne devaient pas non plus s'en tenir à la doctrine et à des jongleries secrètes; mais ils devaient pénétrer dans la grande vie, dans la vie politique, si l'on fondait sur eux l'espoir de quelques conséquences fortes. L'influence que les divinations et la nécromancie exercèrent sur la vie de Julien est une chose remarquable sous ce rapport; mais à cet égard, il y avait

(1) V. *Ædes.*, p. 37, *Comm.*

des hommes comme *Chrysanthe*, successeur d'Édésius, qui recherchait de bonne foi les lois de la divination, mais moins utilement que *Maxime*, qui sortait de la même école, homme d'un caractère violent, qui, à ce qu'on raconte, méprisait, par la grandeur de sa nature, les preuves en paroles, mais les donnait en miracle et savait arracher des signes favorables pour l'avenir (1). Aussi Julien fut-il plus content de ce maître que de l'autre; mais si la doctrine de l'école dut pénétrer ainsi dans la vie politique, les prodiges et les prédictions ne furent qu'un des moyens de porter les hommes à la foi et à l'action; l'éloquence politique fut d'un usage beaucoup plus général pour atteindre ce but. Elle trouvait également son applicaton dans la justification des pratiques païennes (2) et dans les attaques contre les doctrines chrétiennes (3). A cette nouvelle ardeur pour l'éloquence se rattachent aussi les efforts des païens pour conserver leur littérature en général; elle semblait aux philosophes le moyen de maintenir pures les manifestations divines et de les exposer dignement. Tous ces efforts attestent l'amour des Grecs et des Romains pour leurs mœurs patriotiques et pour la célébrité de leur cité et de leur peuple, qu'ils voyaient menacés par la religion nouvelle (4). On voit clairement la manière dont une autre direction dut être donnée en peu de temps dans tous ces points à l'école néoplatonique, c'est-à-dire une direction pratique qui se révèle dans Julien par le combat de la vie solitaire, dans l'éloge de la philosophie cynique et même de la philosophie stoïque. Il cherche à renouer tous les fils de l'ancienne culture philosophique,

(1) *Eunap.*, v. *Maximi*, p. 89; v. *Chrysanth.*, p. 191.

(2) Le discours de Libanius ὑπὲρ τῶν ἱερῶν.

(3) De là aussi l'application des chrétiens d'alors pour se distinguer dans l'art oratoire.

(4) Les ouvrages et la vie de l'empereur Julien en offrent plusieurs preuves; je renvoie à ce sujet à l'ouvrage de Néander sur l'empereur Julien et son siècle.

pour les opposer dans leur parfait accord à une religion étrangère et intolérante.

CHAPITRE III.

FIN DE LA PHILOSOPHIE NÉOPLATONIQUE.

Cette direction de la philosophie néoplatonique vers la vie politique ne pouvait pas durer long-temps; elle n'était pas dans sa nature; elle n'y avait été entraînée que par les circonstances; mais elles changèrent bientôt. Dans la vie pratique, cette philosophie ne suffisait pas au christianisme; elle ne pouvait trouver sa véritable tâche que dans le maintien de l'antique érudition, de l'art et de la culture scientifique. Quand donc le christianisme se fut tout-à-fait rendu maître de la vie politique, depuis Théodose-le-Grand, la philosophie néoplatonique devint entièrement une affaire d'école; son activité pratique disparut, ou se concentra dans la vie privée. Le caractère théurgique que l'école néoplatonique avait pris, surtout depuis les temps de Jamblique, elle le garda jusqu'à sa fin; mais il s'y mêla un procédé scolastique dans le développement des propositions scientifiques, par lequel l'importance de la culture scientifique est reconnue à côté de la théurgie. Dès qu'une fois le christianisme eut en général triomphé des usages du paganisme, on ne les retrouve plus en honneur que partiellement dans deux classes de la société; savoir, aux deux extrémités de la culture intellectuelle, dans la classe la plus basse (*pagani*) et dans la plus élevée. Dans la première, qui ne participe, en général, au développement qu'après toutes les autres, l'attachement à l'antique, l'habitude, l'incompréhensibilité de tout ce qui est nouveau pour elle, et la défiance qu'elle conçoit contre tout ce qui lui vient de plus haut, tout cela fut cause qu'elle resta opiniâtrément attachée aux superstitions

du culte païen. Chez les hommes de la classe supérieure, au contraire, ce qui agissait c'était la conscience du prix de la culture scientifique et artistique qu'ils avaient reçue de leurs ancêtres, mais qui devait rétrograder en face du christianisme. Ils ne pouvaient pas abandonner ces biens pour une religion qui, bien qu'elle ne s'en montrât pas ennemie au fond, y paraissait néanmoins hostile dans sa forme d'alors. Ces deux classes de ceux qui tenaient encore au paganisme étaient très opposées entre elles dans leur vie intellectuelle; un seul lien les tenaient unies, les pratiques de la théurgie et la superstition qui était née avec elles.

Nous ne pouvons suivre avec une certitude historique la transformation de la doctrine néoplatonique en une forme proprement scolastique jusqu'à ses premiers commencemens; mais il n'est pas invraisemblable qu'elle eût particulièrement lieu à Athènes où le caractère scolastique de l'antique manière grecque se conserva le plus long-temps et où il avait poussé les plus profondes racines. On ignore la manière dont l'école athénienne des néoplatoniciens s'unit à l'école précédemment examinée de Jamblique, qui avait eu son siége principal en Asie. Nous savons seulement qu'au commencement du cinquième siècle, un Athénien nommé *Plutarque*, fils de Nestorius, avait à Athènes une école très fréquentée, et qui fut alors remplacé par son disciple *Syrien* (1). Nous connaissons mieux ce Syrien d'Alexandrie par un commentaire qu'il composa sur la métaphysique d'Aristote (2). Nous voyons par ce commentaire que sa doctrine portait le caractère d'une forme scolastique réglée. Quand il explique les propositions d'Aristote, il ne manque pas de rattacher à chacune d'elles ce que son école soutient, au contraire, comme théorème,

---

(1) *Marini*, v. *Procli*, 12.

(2) Nous n'avons sous les yeux que la traduction latine de Jérome Bagolinus, livr. 2, 12 et 13, les seuls qui aient été imprimés jusqu'ici. Le texte grec existe encore en manuscrit.

de réfuter les raisonnemens d'Aristote qui lui paraissent faux d'après son point de vue, et d'appuyer, au contraire, sa doctrine sur des principes. Il part de l'idée que le principe de contradiction, pris en ce sens que le même ne peut pas être en même temps affirmé et nié du même, vaut universellement comme principe; mais que, pris dans un autre sens dans lequel il poserait comme vraie, soit l'affirmation, soit la négation d'une proposition, il n'a de validité que pour les choses qui existent, qui peuvent être sues, mais non pour ce qui dépasse la parole et la science, car ceci n'est susceptible ni d'affirmation ni de négation, parce que tout discours en serait faux (1). On voit que cette explication attribue à l'intervention de la pensée, ce qui est indispensable à l'école, une plus grande importance que ne lui en avait reconnu Plotin. Telle est donc aussi la raison pour laquelle Syrien attache un grand prix aux ouvrages et à la philosophie d'Aristote, prenant uniquement à tâche de faire voir que le respect pour ce philosophe ne doit pas nous conduire à révoquer en doute les doctrines des pythagoriciens et de Platon sur les principes suprêmes qu'Aristote a combattus avec ardeur. C'est pour cette raison qu'il veut réfuter pour les plus faibles de ses disciples les principes d'Aristote (2). Du reste, cet ouvrage de Syrien n'a pas grand' chose de remarquable; ce sont, en général, les thèses de son école qu'il expose et qu'il défend par les distinctions accoutumées contre les attaques d'Aristote.

Le disciple et le successeur de ce philosophe, *Proclus*, sur la vie et la doctrine duquel nous avons des renseignemens plus précis, mérite plus d'attention. Sa vie a été écrite par son disciple fidèle, *Marinus*, qui le présente comme un modèle accompli, non seulement des vertus politiques, mais aussi des vertus philosophiques et théur-

---

(1) *In metaph.*, II, *fol.* 13 b.

(2) *Ib.*, XII, *procem.*, p. 41 *a* s.

giques. Plus cette peinture est chargée des couleurs du genre laudatif de l'école et remplie de mots en l'honneur de ses vertus, empruntées de Plotin (1), moins elle est propre à nous donner une véritable image de la personnalité de Proclus. Elle laisse cependant percer plusieurs traits qui indiquent les rapports de sa vie et de sa façon de penser. Proclus, appelé ordinairement le Lycien, parce qu'il descendait de parens lyciens, et qu'il avait reçu sa première éducation à Xanthe, en Lycie, naquit à Constantinople en l'an 412, et reçut de son père, qui s'était enrichi, une éducation soignée, qui devait le conduire à l'éloquence judiciaire; mais ayant déjà reçu des leçons à Alexandrie, il s'adonna aux sciences, dans l'étude desquelles il ne fut pas très satisfait de ses maîtres alexandrins. Il alla donc à Athènes, où il devint d'abord le disciple du vieux Plutarque, ensuite de Syrien (2). Il voua dès lors sa vie à l'école néoplatonique et à la théologie païenne. Après la mort de Syrien, il devint son successeur dans l'enseignement et le principal appui de son école. Il se distinguait par une grande activité dans la composition, non seulement dans le genre philosophique, mais aussi dans le genre lyrique, par un grand exercice de pratiques pieuses, par des jeûnes sévères, non seulement aux époques d'usage, mais aussi suivant une règle qu'il s'était imposée; par le renouvellement du culte déjà tombé dans l'oubli en plusieurs lieux, enfin par sa polémique contre la doctrine chrétienne. Il fut ainsi pendant long-temps, c'est-à-dire jusqu'à sa mort qui eut lieu dans un âge avancé, un pilier des antiques religions qui s'écroulaient (3). Nous voyons dans sa vie le danger qu'il y avait à confesser la religion païenne, à cette époque de persécution chrétienne contre le culte païen. On ne pouvait vaquer qu'en

(1) V. les remarques de M. Boissonade sur cet ouvrage.
(2) *Marini*, v. *Procl.*, 6, 8, 11.
(3) *Ib.*, 13, 15, 18, 19, 22, 28.

secret aux pratiques païennes; les philosophes néoplatoniciens cherchaient à dissimuler leurs pratiques religieuses, même en présence de leurs disciples; Proclus même fut soupçonné d'avoir agi contre les lois des empereurs chrétiens, et fut obligé de quitter Athènes pour quelque temps; après son retour, il semble avoir agi plus prudemment, favorisé qu'il était par l'emplacement de sa maison; à cet égard, il recommande le proverbe : Vis caché. Il ne communiquait les secrets profonds de sa doctrine qu'à des disciples éprouvés, dans des réunions du soir, dont le but devait être tenu secret (ἄγραφοι συνουσίαι) (1). Ce culte public était ainsi devenu l'affaire d'une secte cachée. Plotin, pour le zèle qu'il montrait à répandre et à maintenir le culte, reçut plusieurs distinctions, non seulement de la part des hommes, mais aussi par la faveur des dieux. Il fut toute sa vie protégé par Minerve, Apollon et Asclépias. Il obtint l'intuition, sinon de l'Un, cependant des prototypes suprà-sensibles; et il ne fut pas seulement borné à la vie théorétique, mais il parvint aussi, au moyen de la théurgie, à la vie pratique supérieure. Sa prière avait la vertu de guérir. Il savait par des formules et des pratiques magiques attirer des pluies bienfaisantes et apaiser les tremblemens de terre. Comme il avait souvent des songes significatifs, il apprit par l'un d'eux qu'il faisait partie de la chaîne hermétique et que l'âme du pythagoricien Nicomaque résidait en lui (2). Comme les chrétiens avaient dans l'idée de faire disparaître la statue de Minerve qui était restée jusque là au Parthénon, une belle femme lui apparut en songe, et lui ordonna de préparer sa maison pour y recevoir la déesse (3). Sa piété ne s'étendait pas seulement au culte des divinités de la Grèce; il avait coutume de dire que le

(1) *Ib.*, 11, 15, 22, 29.
(2) *Ib.*, 22, 28.
(3) *Ib.*, 30.

philosophe ne doit pas être seulement l'adorateur des dieux d'une cité ou de quelques peuples, mais un prêtre de tout l'univers (1). Il est digne de remarque qu'un homme qui avait tant composé d'ouvrages et commenté ceux des autres, attachât si peu d'importance à la conservation des monumens écrits, qu'il pût répéter souvent que s'il en avait le pouvoir, il ne laisserait circuler de tous les anciens ouvrages que les Oracles et le Timée, qu'il ferait disparaître tout le reste des mains de ses contemporains, parce que ceux qui les lisaient fortuitement et sans préparation, ne pouvaient qu'en retirer un mauvais profit (2). Nous ne pouvons voir là non plus que signe d'un siècle décrépit qui ne peut plus porter le fardeau des longs souvenirs. Nous voyons que ce ne sont pas seulement les chrétiens qui arrachaient des mains les anciens ouvrages, mais les païens eux-mêmes de cette époque n'en voulaient plus. Ils se choisissaient dans les trésors de l'antiquité quelque chose qu'ils conservaient avec amour : ce n'était pas précisément ce qu'il y avait de meilleur qu'ils voulaient ainsi conserver, mais seulement ce qui pouvait le mieux convenir à leurs rêveries. On faisait de longs commentaires sur telle ou telle chose que l'on avait conservée, suivant l'habitude des écoles ; mais qu'on lise les commentaires de Proclus dont il nous reste encore assez, on ne trouvera pas qu'il ait découvert le sens des anciens, ni même qu'il ait montré la bonne volonté de le découvrir dans une recherche soigneuse. Les anciens ne sont, le plus souvent, pour lui qu'une occa-

---

(1) *Ib.*, 19. Τὸν φιλόσοφον προσήκει οὐ μιᾶς τινὸς πόλεως, οὐδὲ τῶν παρ' ἐνίοις πατρίων εἶναι θεραπευτήν, κοινῇ δὲ τοῦ ὅλου κόσμου ἱεροφάντην.

(2) *Ib.*, 38 *fin.* Εἰώθει δὲ πολλάκις καὶ τοῦτο λέγειν, ὅτι κύριος εἰ ἦν, μόνα ἂν τῶν ἀρχαίων ἁπάντων βιβλίων ἐποίουν φέρεσθαι τὰ λόγια καὶ τὸν Τίμαιον, τὰ δὲ ἄλλα ἠφάνιζον ἐκ τῶν νῦν ἀνθρώπων διὰ τὸ καὶ βλάπτεσθαι ἐνίους τῶν εἰκῆ καὶ ἀβασανίστως ἐντυγχανόντων αὐτοῖς.

sion d'exposer longuement ses opinions et de les fortifier de leur autorité.

Quand on lit les nombreux ouvrages originaux de Proclus, particulièrement ses institutes théologiques, on s'aperçoit aussitôt de ses efforts pour donner à toute la doctrine un enchaînement scientifique par une suite de preuves précises et strictement logiques. Dans ses commentaires des ouvrages de Platon, Proclus cherche aussi entre autres choses à exposer l'enchaînement des preuves platoniques selon le précepte des lois logiques, et il ne manque pas de rappeler çà et là les règles logiques elles-mêmes. En général, son opinion est que celui qui apprend la théologie doit faire servir toute espèce de culture comme moyen de s'élever à une vue supérieure, puisqu'il se purifie par la vertu, se rend maître de la physique et se prépare, dans la pratique logique, à la connaissance du divin (1). Si c'est là aussi une doctrine générale de son école, alors sa pratique dans le raisonnement logique est beaucoup plus profonde que chez les néoplatoniciens antérieurs. Il cherche à former par des raisonnemens suivis un système complet de théologie. Considérée en elle-même, la méthode régulière ne lui semble pas valoir la peine qu'elle coûte; mais il la regarde comme quelque chose de nécessaire pour la science (2). De là son respect pour Platon, respect qui va si loin, qu'il se flatte, par opposition à Plotin, de ne vouloir être que le commentateur de Platon, sans émettre ses propres opinions (3). Il fait consister l'avantage de Platon dans sa manière scientifique d'exposer ses pensées, ce qui le dis-

---

(1) *Theol. Plat.*, I, 2, p. 4. Πρὸ γάρ τῆς τοιαύτης ἐν τοῖς λόγοις πλάνης (πάλης?) χαλεπὴ καὶ ἄπορος ἐστιν ἡ τῶν θείων γενῶν καὶ τῆς ἐν αὐτοῖς καθιδρυμένης ἀληθείας κατανόησις.

(2) *In Parm.*, I, p. 29.

(3) *In Alcib.*, *pr.* 76., p. 226, *Creuz.* Ἵνα δὴ τοῦ Πλάτωνος ὦμεν ἐξηγηταὶ καὶ μὴ πρὸς ἰδίας ἐπευθύνωμεν τὰς τοῦ φιλοσόφου ῥήσεις. Il ne nomme pas Plotin, mais il combat sa doctrine.

tingue de la manière symbolique et figurée d'enseigner des orphiques et des pythagoriciens (1). Il n'estime cependant pas exclusivement cette forme scientifique ; mais il la trouve cependant préférable au mode d'exposition symbolique et figuré, en ce qu'elle exprime les pensées sans déguisement, en quoi elle n'est égalée que par le discours divinement inspiré (2).

Mais les éloges qu'il fait de la mystique, qui se rencontre plus fréquemment encore chez lui que chez Plotin, contraste singulièrement avec cette tendance logique. Qui peut dire la vérité du divin? Nous pouvons bien parler des dieux, mais nous ne pouvons pas dire ce qu'ils sont. Nous en pouvons parler scientifiquement, mais pas raisonnablement (3). Il oppose ainsi le scientifique au raisonnable. Si Plotin estimait la ferme certitude (πίστις), par opposition à la persuasion, Proclus n'en fait pas moins de cas non plus ; mais il l'oppose à la connaissance et la regarde comme un laisser-aller mystique à la lumière divine. Nous devons par là habiter l'unité inconnaissable et cachée, dans laquelle tout mouvement et toute énergie de notre âme aboutit au repos (4). Cette foi est expressément distinguée de la certitude des idées générales, qui ne nous apprend à connaître que le particulier, et qui ne nous

---

(1) *Theol. Plat.* I, 4, p. 9.

(2) L., l.

(3) *In Tim.*, II, p. 92 *fin.* Οὐχὶ καὶ πολλὰ καὶ περὶ τοῦ δημιουργοῦ καὶ περὶ τῶν ἄλλων θεῶν καὶ ὑπὲρ τοῦ ἑνὸς αὐτοῦ λέγομεν; περὶ αὐτῶν μὲν λέγομεν, αὐτὸ δὲ ἕκαστον οὐ λέγομεν καὶ ἐπιστημονικῶς μὲν δυνάμεθα λέγειν, νοερῶς δὲ οὔ.

(4) L., l.; *in Alcib.*, *pr.* 18; *theol. Plat.*, I, 25. Τὶ οὖν ἡμᾶς ἑνώσει πρὸς αὐτό; τί τῆς ἐνεργείας παύσει καὶ κινήσεως; — — — Ὡς μὲν τὸ ὅλον εἰπεῖν τῶν θεῶν πίστις ἐστὶν ἡ πρὸς τὸ ἀγαθὸν ἀρρήτως ἑνίζουσα τὰ θεῶν γένη σύμπαντα καὶ δαιμόνων καὶ ψυχῶν τὰς εὐδαίμονας. Δεῖ γὰρ οὐ γνωστικῶς οὐδὲ ἀτελῶς τὸ ἀγαθὸν ἐπιζητεῖν, ἀλλ' ἐπιδόντας ἑαυτοὺς τῷ θείῳ φωτὶ καὶ μύσαντας οὕτως ἐνιδρύεσθαι τῇ ἀγνώστῳ καὶ κρυφίῳ τῶν ὄντων ἑνάδι.

permettent pas une conclusion certaine et fixe. Proclus semble d'abord vouloir procéder entièrement à la manière des éléates dans ses institutes théologiques. Ses preuves se rattachent, à la manière de ces premiers dialecticiens, à des idées parfaitement abstraites, comme à l'idée de l'un, du parfait, etc. Mais il change tout-à-coup de manière, en ajoutant aux idées de l'un et du parfait celle de quelque chose qui produit ou qui donne l'existence (παράγον), et nous verrons qu'il met dans l'Un, à cause de sa perfection, une certaine surabondance de faculté, par laquelle il fait produire le Second; cette marche se continue ainsi, suivant l'hypothèse commune de la théorie de l'émanation, jusqu'au Dernier (1). Il n'y a rien dans cette proposition de neuf et qui mérite d'être remarqué. Nous ferons seulement attention à l'Un. Proclus, comme Plotin, se sert, pour indiquer le Premier, des idées du Bien et de l'Un. Mais ses raisonnemens s'attachent encore plus au Dernier qu'au Premier; comme il est attentif à ce que ces idées n'expriment pas proprement le Premier, qu'elles soient prises au contraire de notre rapport avec lui, de notre tendance vers lui, il donne à entendre que l'idée du Bien a une valeur positive et analogue, celle de l'Un au contraire une valeur négative seulement (2); d'où il pense vraisemblablement que nous pouvons arriver à Dieu par la simplification et le retranchement de la multiplicité. Il s'ensuit donc que ses raisonnemens tirés de l'idée de l'Un ne peuvent avoir que des résultats négatifs.

Il est quelques points sur lesquels Proclus s'écartait de la doctrine de Plotin, qui sont dignes de remarque. Pro-

---

(1) *Inst. theol.*, 27 *in*: Πᾶν τὸ παράγον διὰ τελειότητα καὶ δυνάμεως περιουσίαν παρακτικόν ἐστι τῶν δευτέρων. *Theol. Plat.*, III, 1, p. 119.

(2) *Theol. Plat.*, II, 4, p. 96. Δύο δὲ τῆς ἀνόδου τρόπους ἀφορίζομεν τῇ μὲν τἀγαθοῦ προσηγορίᾳ τὴν (*ed.* τόν) διὰ τῆς ἀναλογίας συνάπτοντες, τῇ δὲ τοῦ ἑνὸς τὴν διὰ τῶν ἀποφάσεων.

clus admet avec son école que toute émanation est inférieure à ce dont elle découle (1) ; de là une division graduée des forces, comme nous l'avons déjà remarqué, qui s'étend à l'infini. A cet égard, nous trouvons conséquent que Proclus décompose non seulement la raison et les âmes en plusieurs êtres raisonnables et en plusieurs âmes subordonnées, mais aussi l'ordre du divin en plusieurs dieux ou unités divines (2). Ceci pouvait sans doute paraître dangereux à Plotin, parce qu'il cherchait à établir complétement l'unité pure et distincte de toute multiplicité de l'Un, par opposition à la multiplicité de la raison et des idées. Mais, sous ce point de vue, la multiplicité des dieux ne dut se présenter à lui que sous l'idée d'une multiplicité des esprits ou des âmes, et il était inévitable que la dignité des dieux en souffrît. Il était donc conforme aux penchans de l'école néoplatonique que Proclus se mît au-dessus de ce scrupule de Plotin, et qu'il dît sans détour que Dieu étant l'origine, il doit nécessairement produire une multiplicité qui lui ressemble, et qui soit comme lui divine et une (3). Il n'y a rien là que de très conforme à la manière dont Proclus dérive logiquement l'inférieur du supérieur. Car toutes les espèces qui sont soumises au divin sont naturellement d'espèce divine. Mais la dérivation graduée des émanations en est aussi la conséquence immédiate, puisque les espèces des dieux mêmes doivent être entre elles dans une subordination au sujet de laquelle Proclus suivit Jamblique, distinguant les dieux suprà-cosmiques et les dieux cosmiques, les dieux concevables et les dieux concevans (4). De cette manière, l'in-

(1) *Inst. theol.*, 7.

(2) *Ib.*, 62, 113.

(3) *Ib.*, 113. Εἰ ἄρα ἔστι πλῆθος θεῶν, ἑνιαῖον ἐστι τὸ πλῆθος. Ἀλλὰ μὴν ὅτι ἔστι, δῆλον· εἴπερ πᾶν αἴτιον ἀρχικὸν οἰκείου πλήθους ἡγεῖται καὶ ὁμοίου πρὸς αὐτὸ καὶ συγγενοῦς. *Theol. Plat.*, III, 1, p. 121.

(4) *In Tim.*, V, p. 299 ; *in Parm.*, I *in.*

férieur est en rapport avec le supérieur, moyennant un nombre infini de degrés; car dans la hiérarchie des dieux il y a aussi des degrés inférieurs et supérieurs, en sorte que leur série semble presque indispensable, et que la série des démons se rattache alors à celle des dieux, et occupe le milieu dans l'univers, tenant le tout en rapport sans changement, série qui est formée de plusieurs espèces de degrés (1). Proclus insiste sans doute sur ce que les degrés des choses doivent cependant être établis d'une manière idéale, et il blâme en conséquence ceux qui regardaient les âmes comme des démons expatriés, parce que l'essence ne peut être changée par le changement de la qualité (2). Mais cette tentative d'arriver à une division idéale, il ne l'exécute cependant pas d'une manière logique; car il pense que les démons suprêmes pourraient très bien être appelés des dieux à cause de leur grande ressemblance avec eux, et en général le premier dans chaque ordre porte la forme de l'ordre supérieur (3). Ce n'est que de cette manière qu'il croit pouvoir obtenir la liaison avec enchaînement du supérieur avec l'inférieur dans tout l'univers (4). La confusion des idées augmente encore dans cette doctrine par le fait que la raison première est, pour Proclus, un dieu tout aussi bien que le démon suprême (5); d'où nous pourrions penser que la raison et le démonique étaient pour lui la même chose, si la division que nous avons donnée des démons n'était pas opposée à cette opinion (6). Dans le fait, sa doctrine des démons n'est qu'une intercalation dans la division

(1) *In Alcib.*, *pr.* 21, 22, p. 67 s.

(2) *Ib.*, 21, p. 70.

(3) *Ib.*, 22, p. 71. Ὡς γὰρ καθ' ὅλου φάναι πάσης τάξεως τὸ πρώτιστον σώζει τὴν πρὸ ἑαυτοῦ μορφήν. *Ib.*, 56, p. 158.

(4) *Inst. theol.*, 21, 111, 112.

(5) 112; *in Alcib.*, *pr.* 22, p. 71. Καὶ γὰρ νοῦς ὁ πρώτιστος αὐτόθεν θεός.

(6) *In Alcib.*, *pr.* 22.

scientifique des émanations divines qu'il avait reçues de Plotin; la foi de son école le poussa à cela, de concert avec les mythes de Platon. La preuve qu'il n'a pas fait beaucoup d'efforts pour concilier ce dogme avec le reste de sa doctrine, c'est que tout son art logique n'est qu'un déguisement de l'arbitraire de ses conceptions. Cet art ne l'empêche point de confondre les idées les plus importantes de sa doctrine. D'après l'ordre rationnel de son système, les dieux ne devaient être ni raison ni âme; tout dieu est suprà-substantiel, suprà-rationnel et au-dessus de la vie (1); mais ensuite il est aussi parlé d'une raison qui ne doit pas même être encore la raison suprême incommunicable, mais dont cependant les âmes des dieux participent (2).

Avec ces expressions indéterminées, qui inclinent tantôt dans un sens tantôt dans un autre, il est sans doute difficile de deviner le véritable dessein de cette doctrine; mais un point nous semble cependant certain, c'est que Proclus tend beaucoup plus que Plotin à peindre la destinée de l'homme et celle de la raison en lui comme misérable, et ayant besoin de secours. Nous avons vu que la raison ne peut nous unir à Dieu ni par la pensée ni par une autre énergie; elle n'est pas non plus voisine de l'Un, séparée qu'elle en est par un grand nombre de dieux d'ordres différens. Plotin, dans son sens élevé et hardi, en représentant la raison dans sa plus haute dignité, comme si, exempte de tout pâtir, elle pouvait contempler parfaitement l'Un, en attribuant exclusivement cette raison à l'homme et à l'âme, quoique pas assurément sans tomber dans beaucoup d'erreurs, grâce à la tendance de la doctrine de l'émanation, fournit par là même à Proclus, qui s'empara de ces erreurs, l'occasion de mettre en contradiction la doctrine de Plotin.

---

(1) *Inst. theol.*, 115.

(2) *I Alcib.*, *pr.* 19, p. 65.

Ce philosophe avait réduit sa doctrine à la définition stricte entre le corporel et l'incorporel; il crut en conséquence pouvoir affirmer que la raison et l'âme sont absolument impassibles à l'égard du corps. Aussi, Proclus maintient cette opposition stricte; il cherche même à la déterminer d'une manière assez rationnelle en faisant consister le caractère propre de l'incorporel en ce qu'il peut se replier sur lui-même, réfléchir; ce qui ne convient point au corporel, attendu qu'il a des parties qui sont distinctes (1). Il fonde là-dessus la preuve de l'immortalité de l'âme, faisant voir que tout être qui a la faculté de revenir sur lui-même, dût-il être uni à quelque autre chose, à un corps, ne peut cependant lui être uni que d'une manière divisible, car l'activité réflexive lui reste comme une activité qui est indépendante de ce avec quoi il est uni, parce qu'elle ne se rapporte pas à ce qui est uni (2). Mais il reconnaît ici cependant que l'âme participe du corporel, qui doit naturellement avoir sa réaction sur l'âme. L'âme est donc mue, à la vérité, quant à son essence, par elle-même, mais participant du corps, elle a aussi certaine part de mouvement par autre chose (3). Il est donc naturel que le sort de l'âme ne lui ait pas paru tout à fait indépendant de l'externe. Proclus s'oppose, à la vérité, à ceux qui rendent notre bonheur dépendant des biens extérieurs, car ce serait en quelque sorte comme si quelqu'un voulait affirmer que les états

---

(1) *Inst. theol.*, 15. Πᾶν τὸ πρὸς ἑαυτὸ ἐπιστρεπτικὸν ἀσώματόν ἐστιν· οὐδὲν γὰρ τῶν σωμάτων πρὸς ἑαυτὸ πεφυκεν ἐπιστρέφειν κτλ. *Ib.*, 83.

(2) *Ib.*, 82. Πᾶν ἀσώματον πρὸς ἑαυτὸ ἐπιστρεπτικὸν ὄν, ὑπ' ἄλλων μετεχόμενον χωριστῶς μετέχεται· εἰ γὰρ ἀχωρίστως, ἡ ἐνεργεία αὐτοῦ οὐκ ἔσται χωριστὴ τοῦ μετέχοντος, ὥσπερ οὐδὲ ἡ οὐσία· εἰ δὲ τοῦτο, οὐκ ἐπιστρέψει πρὸ ἑαυτό. *Ib.*, 171, 186, 187, 189.

(3) *In Alcib.*, *pr.* 76, p. 225. Κατ' οὐσίαν μὲν γὰρ ἐστιν αὐτοκίνητος ἡ ψυχή, κοινωνήσασα δὲ τῷ σώματι μετέσχε πως τῆς ἑτεροκινήσεως.

de l'ombre ont une influence sur le bien-être du corps(1); il est vrai qu'il dit aussi que le matériel n'a aucune force (2): mais il ne prétend pas nier par là que notre âme soit impassible. Il contredit expressément la doctrine de Plotin et de ses disciples sur ce point; il l'accuse de n'être pas une juste interprétation des propositions de Platon. Comment l'âme faillirait-elle, pécherait-elle et pourrait-elle de nouveau s'élever au divin, si elle, et sa raison, et la liberté de sa volonté ne participaient pas au pâtir du corps, si elle n'était pas dans le temporel et ne s'enveloppait pas de vêtemens matériels qu'elle dépouillerait ensuite après certaines périodes de temps (3)? Il ne peut donc pas non plus penser avec Plotin que l'âme qui descend dans le cosmique, n'y descende pas tout à fait (4), comme si sa raison pouvait toujours rester avec les dieux. Cette doctrine est étroitement unie à sa théologie. Il conçoit les âmes si intimement liées entre elles dans leur vie cosmique que les péchés de l'une passent à l'autre, et que les fils participent aux fautes des pères, les sujets à celles des souverains, parce que tout le monde constitue une unité vivante dans laquelle se forment des unités vivantes plus petites, des familles, des peuples, et se composent entre elles de telle sorte qu'il est juste aussi que les membres particuliers de ces unités supportent la peine en commun (5). Il pense, comme la philosophie védanta,

---

(1) *Ib.*, 35, p. 107.

(2) *Ib.*, 58, p. 164.

(3) *Ib.*, 48, 76, p. 227. Οὔτε αὖ ἐκείνους (*sc.* ἀποδεξόμεθα τοὺς λόγους), ὅσοι μέρος μὲν εἶναι τῆς θείας οὐσίας λέγουσι τὴν ψυχήν, ὅμοιον δὲ τῷ ὅλῳ τὸ μέρος καὶ ἀεὶ τέλειον, τὸν δὲ θόρυβον εἶναι καὶ τὰ πάθη περὶ τὸ ζῶον. *In Tim.*, V, p. 341; *inst. theol.*, 190, 198—200.

(4) *Inst. theol.*, 211. Ceci était un point contesté dans les derniers temps de la philosophie néoplatonique. V. *Creuzer ad* l. l.

(5) *Dubit. circa provid.*, 9, p. 168 s., *ed. Cons.*

que l'âme revêt plusieurs enveloppes, les unes plus fines, les autres plus grossières, dont elle peut se dépouiller insensiblement et successivement, et que ce processus de la vie de l'âme a lieu dans des périodes déterminées, que plus l'âme s'élève plus elle s'est affranchie de ses enveloppes extérieures (1). L'âme doit conquérir son affranchissement non seulement par sa propre activité, mais encore par le secours des démons (2). Ainsi donc l'âme, dans la doctrine de Proclus, reçoit une tout autre position que celle qui lui avait été assignée par la doctrine de Plotin; elle semble plus imparfaite et avoir plus besoin de secours.

Il ne faut pas méconnaître qu'il y a là progrès vers l'expérience. Mais il y a aussi accord avec les thèses générales de la théorie de l'émanation et avec les opinions théologiques de Proclus. Nous observons en général que la doctrine de Proclus trahit l'inclination à faire prédominer l'idée d'âme sur celle de raison, tandis que la doctrine de Plotin tendait au contraire à faire rentrer l'idée d'âme dans celle de raison. Ce penchant se révèle dans la définition de l'incorporel par l'activité réflexive, dont la conséquence est que toutes les choses qui sont dans l'activité réflexive doivent être conçues comme d'autant plus imparfaites qu'elles étaient plus près du commencement; et comme d'autant plus parfaites au contraire *qu'elles* sont plus près de la fin (3). C'est une conséquence naturelle de la doctrine du départ et du retour des choses. Mais il résulte de là l'hypothèse que toutes les choses incorporelles se développent progressivement; ce qui ne pouvait cependant pas être attribué, dans la réalité, suivant toutes les idées néoplatoniques, à la raison pure,

(1) *In Alcib., pr.* 48; *inst. theol.*, 209.

(2) *In Alcib., pr.* 89, p. 280 s.

(3) *Inst. theol.*, 37. Πάντων τῶν κατ' ἐπιστροφὴν ὑφισταμένων τὰ πρῶτα ἀτελέστερα τῶν δευτέρων καὶ τὰ δεύτερα τῶν ἑξῆς, τὰ δὲ ἔσχατα τελειότατα.

mais seulement à l'âme. Nous trouverions cette pensée de Proclus très digne d'être prise en considération s'il l'avait développée et si elle n'était pas en contradiction avec d'autres tendances de la doctrine de l'émanation.

La direction essentielle de la théorie de l'émanation lui sert on ne peut plus pour indiquer à tout écoulement son idée déterminée ou son degré d'existence. C'est un principe de Proclus, que tout ce qui est produit doit avoir une ressemblance déterminée avec ce qui produit, sans qu'il puisse lui être égal; en tant qu'il a de la ressemblance avec ce qui produit, il reste dans ce qui produit, mais en tant qu'il en diffère, il sort de lui (1). On ne peut trouver de raison pourquoi ou comment ce qui est produit doit changer cette ressemblance naturelle et essentielle et cette dissemblance. Nous ne pouvons par conséquent regarder ce qu'il dit de la sortie des choses de leur principe et de leur retour dans ce principe, dont les écrits de Proclus sont remplis, que comme quelque chose hors de propos; et quand il affirme que tout être tend à son principe, nous trouvons cela d'accord avec les autres opinions de son école, mais nous ne pouvons le concilier en aucune façon avec son assertion que chaque chose, autant qu'elle le peut, est une même chose avec son principe et reste en lui (2). Aussi, malgré les nombreuses suppositions arbitraires de cette philosophie sur le monde des idées, elle ne peut parvenir à conquérir un passage de ce monde idéal à la contingence du monde sensible.

Mais le point par lequel Proclus s'écarte le plus de Plotin tient à cela. Il ne peut pas admettre dans ses principes un véritable et parfait retour de ce qui est produit; il ne connaît pas l'intuition de l'Un, qui servait de pivot à toute la doctrine de Plotin. Il tient fortement au contraire au principe de l'émanation, que tout ce qui est in-

(1) *Inst. theol.*, 28, 30.
(2) *Ib.*, 31.

que l'âme revêt plusieurs enveloppes, l ... élevé que
les autres plus grossières, dont elle ... il est par-
sensiblement et successivement, e ... estion d'un
vie de l'âme a lieu dans des p ... plement que
plus l'âme s'élève plus elle s'e ... intermédiaire,
pes extérieures (1). L'âme d ... liaire, car sa
sement non seulement pa ... médiate (1). Les
par le secours des démo ... être suprême que
doctrine de Proclus, ...
celle qui lui avait ét ... aitement d'accord avec
elle semble plus ... se manifeste encore en elle
secours. ... ement, que nous ne pouvons

Il ne faut pa ... avec sa doctrine. Il dit que *tout*
périence. Mai ... est participable (3). D'où il suit natu-
de la théori ... est parfaitement inconnaissable. A la
giques de ... s dieux sont aussi inconnaissables en eux-
trine de ... ffables à cause de leur union suprà-cosmique,
l'idée ... que nous connaissons est un être, mais le di-
de Pl ... au-dessus de l'être; toutefois nous pouvons aussi
dan ... tre les autres dieux, en vertu de ce qui participe
ni ...; mais comme rien ne participe du Premier, nous
... pouvons pas même le connaître d'une manière mé-
...ate (4). Il distingue donc comme trois degrés subordon-
...és : ce de quoi rien ne peut participer, ce qui est parti-

(1) *Ib.*, 38. Καὶ πᾶσα ἐπιστροφὴ διὰ τῶν αὐτῶν, δι' ὧν καὶ ἡ πρόοδος. Ἐπεὶ γὰρ δι' ὁμοιότητος ἑκάτερα γίνεται, τὸ μὲν ἀμέσως ἀπό τινος προελθὸν καὶ ἐπέστραπται ἀμέσως πρὸς αὐτό· ἡ γὰρ ὁμοιότης ἄμεσος ἦν *Ib.*, 132.

(2) *In Alcib.*, *pr.* 19, p. 63.

(3) *Inst. theol.*, 116. Πᾶς θεὸς μεθεκτός ἐστι πλὴν τοῦ ἑνός. *In Plat. theol.*, III, 7, p. 133.

(4) *Inst. theol.*, 123. Πᾶν τὸ θεῖον αὐτὸ μὲν διὰ τὴν ὑπερούσιον ἕνωσιν ἄρρητόν ἐστι καὶ ἄγνωστον πᾶσι τοῖς δευτέροις· ἀπὸ δὲ τῶν μετεχόντων ληπτόν ἐστι καὶ γνωστόν. Διὸ μόνον τὸ πρῶτον παντελῶς ἄγνωστον, ἅτε ἀμέθεκτον ὄν. Πᾶσα γὰρ ἡ διὰ λόγου γνῶσις τῶν ὄντων ἐστὶ καὶ ἐν τοῖς οὖσιν ἔχει τὸ τῆς ἀληθείας καταληπτικόν κτλ.

…e qui participe (1), et il ne reconnaît pas seu-
…mme non participable, mais aussi une raison
…ersonne ne peut participer, deux choses
… degré suprême dans leur espèce (2).
…e suprême au-dessus de tout rap-
… ici (3). Nous n'aurions rien à op-
…oclus dans le sens de la théorie
… devait pas faire naître différen-
…ans une seule et même unité; car
…de vue de la ressemblance et de la dis-
…s émanations et des choses émanées, le côté
…eur qui n'est point exprimé dans l'inférieur
…ans doute être regardé comme quelque chose de
…n-intermédiaire, en sorte que tout supérieur ne serait pas participable sous certain rapport pour son inférieur. Mais il n'envisage pas sous ce point de vue l'idée du non-participable; pour lui, l'Un, la raison suprême et l'être suprême sont plutôt absolument imparticipables; il veut que l'on reconnaisse, dans ce qu'il y a de plus élevé dans chacun des ordres supérieurs, un manque de rapport total. Mais ce manque de rapport est incompatible avec son opinion que tout ce qui produit doit avoir de la ressemblance avec ce qui en est produit. Proclus lui-même émet d'ailleurs le principe que ce qui est fait doit nécessairement participer de sa cause, parce qu'il en tient son essence (4). Suivant le principe que tout est connu par ce qui lui ressemble, il accorde quelquefois aussi que nous partici-

(1) *Ib*, 23.

(2) *Ib.*, 166; *in Alcib.*, *pr.* 19, p. 65.

(3) *Inst. theol.*, 23. Τὸ μὲν γὰρ ἀμέθεκτον μονάδος ἔχον λόγον ὡς ἑαύτοῦ ὂν καὶ οὐκ ἄλλου καὶ ἐξῃρημένον τῶν μετεχόντων ἀπογεννᾷ τὰ μετέχεσθαι δυνάμενα. — Τὸ δὲ μετεχόμενον πᾶν τινὸς γενόμενον ὑφ' οὗ μετέχεται, τινὸς γενόμενον δεύτερόν ἐστι τοῦ πᾶσι ὁμοίως παρόντος καὶ πάντα ἀφ' ἑαυτοῦ πληρώσαντος· τὸ μὲν γὰρ ἐν ἑνὶ ὂν ἐν τοῖς ἄλλοις οὐκ ἔστιν. *Ib.*, 23, 116.

(4) *Inst. theol.*, 28. Ἀλλά μὴν ἀνάγκη τὸ αἰτιατὸν τοῦ αἰτίου μετέχειν, ὡς ἐκεῖθεν ἔχον τὴν οὐσίαν.

férieur n'est en rapport avec ce qu'il y a de plus élevé que par les êtres intermédiaires au moyen desquels il est parvenu à l'existence. Quand bien même il est question d'un retour des choses, cela veut donc dire simplement que tout ce qui procède d'un être supérieur par intermédiaire, ne peut y retourner que par cet intermédiaire, car sa ressemblance n'est qu'une ressemblance médiate (1). Les hommes ne communiquent donc avec l'être suprême que par les démons (2).

Jusque-là sa doctrine est parfaitement d'accord avec ses principes généraux. Mais il se manifeste encore en elle un autre principe de mouvement, que nous ne pouvons trouver en harmonie avec sa doctrine. Il dit que tout dieu, excepté l'Un, est participable (3). D'où il suit naturellement que l'un est parfaitement inconnaissable. A la vérité, les autres dieux sont aussi inconnaissables en eux-mêmes et ineffables à cause de leur union suprà-cosmique, car tout ce que nous connaissons est un être, mais le divin est au-dessus de l'être; toutefois nous pouvons aussi connaître les autres dieux, en vertu de ce qui participe d'eux; mais comme rien ne participe du Premier, nous ne pouvons pas même le connaître d'une manière médiate (4). Il distingue donc comme trois degrés subordonnés : ce de quoi rien ne peut participer, ce qui est parti-

---

(1) *Ib.*, 38. Καὶ πᾶσα ἐπιστροφὴ διὰ τῶν αὐτῶν, δι' ὧν καὶ ἡ πρόοδος. Ἐπεὶ γὰρ δι' ὁμοιότητος ἑκάτερα γίνεται, τὸ μὲν ἀμέσως ἀπό τινος προελθὸν καὶ ἐπέστραπται ἀμέσως πρὸς αὐτό· ἡ γὰρ ὁμοιότης ἄμεσος ἦν *Ib.*, 132.

(2) *In Alcib., pr.* 19, p. 63.

(3) *Inst. theol.*, 116. Πᾶς θεὸς μεθεκτός ἐστι πλὴν τοῦ ἑνός. *In Plat. theol.*, III, 7, p. 133.

(4) *Inst. theol.*, 123. Πᾶν τὸ θεῖον αὐτὸ μὲν διὰ τὴν ὑπερούσιον ἕνωσιν ἄρρητόν ἐστι καὶ ἄγνωστον πᾶσι τοῖς δευτέροις· ἀπὸ δὲ τῶν μετεχόντων ληπτόν ἐστι καὶ γνωστόν. Διὸ μόνον τὸ πρῶτον παντελῶς ἄγνωστον, ἅτε ἀμέθεκτον ὄν. Πᾶσα γὰρ ἡ διὰ λόγου γνῶσις τῶν ὄντων ἐστὶ καὶ ἐν τοῖς οὖσιν ἔχει τὸ τῆς ἀληθείας καταληπτικόν κτλ.

cipable et ce qui participe (1), et il ne reconnaît pas seulement l'Un comme non participable, mais aussi une raison et un être dont personne ne peut participer, deux choses qui sont comme le degré suprême dans leur espèce (2). La tendance à élever le suprême au-dessus de tout rapport se révèle évidemment ici (3). Nous n'aurions rien à opposer à cette division de Proclus dans le sens de la théorie de l'émanation, si elle ne devait pas faire naître différentes faces distinctes dans une seule et même unité; car d'après son point de vue de la ressemblance et de la dissemblance des émanations et des choses émanées, le côté du supérieur qui n'est point exprimé dans l'inférieur doit sans doute être regardé comme quelque chose de non-intermédiaire, en sorte que tout supérieur ne serait pas participable sous certain rapport pour son inférieur. Mais il n'envisage pas sous ce point de vue l'idée du non-participable; pour lui, l'Un, la raison suprême et l'être suprême sont plutôt absolument imparticipables; il veut que l'on reconnaisse, dans ce qu'il y a de plus élevé dans chacun des ordres supérieurs, un manque de rapport total. Mais ce manque de rapport est incompatible avec son opinion que tout ce qui produit doit avoir de la ressemblance avec ce qui en est produit. Proclus lui-même émet d'ailleurs le principe que ce qui est fait doit nécessairement participer de sa cause, parce qu'il en tient son essence (4). Suivant le principe que tout est connu par ce qui lui ressemble, il accorde quelquefois aussi que nous partici-

---

(1) *Ib*, 23.

(2) *Ib.*, 166; *in Alcib.*, *pr.* 19, p. 65.

(3) *Inst. theol.*, 23. Τὸ μὲν γὰρ ἀμέθεκτον μονάδος ἔχον λόγον ὡς ἑαυτοῦ ὂν καὶ οὐκ ἄλλου καὶ ἐξῃρημένον τῶν μετεχόντων ἀπογεννᾷ τὰ μετέχεσθαι δυνάμενα.—Τὸ δὲ μετεχόμενον πᾶν τινὸς γενόμενον ὑφ' οὗ μετέχεται, τινὸς γενόμενον δεύτερόν ἐστι τοῦ πᾶσι ὁμοίως παρόντος καὶ πάντα ἀφ' ἑαυτοῦ πληρώσαντος· τὸ μὲν γὰρ ἓν ἑνὶ ὂν ἓν τοῖς ἄλλοις οὐκ ἔστιν. *Ib.*, 23, 116.

(4) *Inst. theol.*, 28. Ἀλλά μὴν ἀνάγκη τὸ αἰτιατὸν τοῦ αἰτίου μετέχειν, ὡς ἐκεῖθεν ἔχον τὴν οὐσίαν.

pons de la raison par la raison et du Premier par l'Un, qui habite en nous, en quelque sorte par la fleur de notre essence au moyen de laquelle nous tenons principalement au divin (1).

Cette distinction entre ce dont rien ne participe et ce dont participe autre chose sert évidemment à alimenter la pensée mystique, que Proclus avait à cœur. Il ne lui suffisait pas d'affermir l'opinion de Plotin concernant l'intuition suprà-sensible de l'Un ; cette intuition lui semble encore trop ressembler à la pensée rationnelle. Il veut au contraire entièrement soustraire à nos yeux ce qu'il y a de plus élevé dans tout ordre de l'existence, le placer dans une région dont nous ne pouvons pas approcher, sans oser cependant nous ôter l'espoir d'y atteindre mystiquement au moyen des êtres intermédiaires dont sa philosophie païenne recommande le culte. Il reconnaît donc une révélation mystique du dieu premier, au moyen des dieux inférieurs (2). Ses recommandations de la foi, de la vérité et de l'amour, qui se rapportent aux attributs suivans du divin, la bonté, la sagesse et la beauté, sont donc conséquens à cette doctrine (3). Par l'amour, qu'il exalte particulièrement, tout être inférieur doit être uni au supérieur. Proclus pense à la vérité que le suprà-sen-

---

(1) *In Alcib.*, *pr.* 82, p. 247. Ὡς γὰρ νοῦ μετέχομεν κατὰ τὸν εἰρημένον νοῦν οὕτω καὶ τοῦ πρώτου, παρ' οὗ πᾶσιν ἡ γνῶσις, κατὰ τὸ ἓν καὶ οἷον ἄνθος τῆς οὐσίας ἡμῶν, καθ' ὃ καὶ μάλιστα τῷ θείῳ συναπτόμεθα· τῷ γὰρ ὁμοίῳ τὸ ὅμοιον πανταχοῦ καταληπτόν.

(2) *Theol. Plat.*, III, 14. Καὶ γὰρ αἱ τρεῖς αὗται τριάδες μυστικῶς ἐπαγγέλλουσι τὴν τοῦ πρώτου θεοῦ καὶ ἀμεθέκτου παντελῶς ἄγνωστον αἰτίαν. Nous ne croyons pas nécessaire d'expliquer la doctrine de Proclus sur les trois trinités, doctrine qui, se rattachant aux idées platoniques, a été considérablement amplifiée. Elle fait partie de l'apparat de savoir de notre philosophe, mais elle ne touche point l'essentiel de sa doctrine.

(3) *Ib.*, I, 24, 25; *in Alcib.*, *pr.* 16, p. 51; un peu différemment *theol. Plat.* III, 11, p. 139.

sible, qui n'est connaissable que par la raison, n'a pas besoin de l'intervention de l'amour, à cause de son union ineffable (1); mais cette pensée ne lui vient cependant que d'une manière passagère, puisque dans un autre endroit, il lui oppose l'assurance plus générale que les dieux seraient aussi liés par l'amour à la beauté suprà-sensible, de même que les démons avec les dieux et les âmes avec les démons (2).

Nous ne pouvons voir dans ces divergences de Proclus l'ancien enseignement de l'école néoplatonique qu'une continuation des mouvemens qui s'étaient insensiblement répandus dès le temps de Jamblique. Ils tendent tous au mysticisme de la doctrine, et se rattachent à la superstition théurgique du paganisme, qui commence maintenant à s'énoncer en entreprises moins téméraires et à passer de la vie publique dans la vie privée, où elle se retire. La conséquence naturelle de cet état de choses, c'est que les mouvemens mystiques se renferment davantage dans la vie spirituelle, et se traduisent en foi et en amour. L'élément scientifique de la doctrine néoplatonique disparaît au contraire de plus en plus. Nous avons dû remarquer à la vérité que l'école néoplatonique athénienne se distinguait par la tendance à donner à ses doctrines un ferme enchaînement, en suivant les formes de la preuve; mais nous n'avons pu nous dissimuler non plus que cette élégance extérieure ne répondait guère à la valeur interne des pensées, que le fond et la forme menacent sans cesse de se séparer. C'est là la dissolution des temps; c'est un signe que les formes de l'école, qui n'étaient qu'apprises, n'étaient pas sorties du développement de leur vie intérieure.

Si l'on peut dire de Plotin qu'il a exercé une influence considérable sur la philosophie de l'époque suivante,

---

(1) *In Alcib., pr.* 16, p. 53.

(2) *Ib.*, 19, p. 65.

non seulement sur la philosophie païenne, mais encore sur la chrétienne, on ne peut en dire autant de Proclus. La philosophie chrétienne avait déjà perdu de son temps la première fraîcheur de sa force ascendante; sa doctrine ne pouvait faire impression que sur quelques unes des excroissances mystiques de cette philosophie chrétienne. Son influence sur la philosophie païenne ne pouvait, en tout cas, être grande, quoique le respect dont il jouissait dans son école fût porté très haut. Car cette école, ainsi qu'on l'a déjà remarqué, était alors restreinte à une petite sphère d'action et réduite à la condition d'un parti qui se meurt. C'est ainsi qu'elle se présente dans tous les documens que nous avons sur elle; ils sont remplis de traits d'une louange exagérée et d'une envie secrète, qui sont ordinaires aux partisans des sectes particulières (1). Nous voyons par là que l'école n'avait fait qu'un faible progrès parmi des hommes qui ne pouvaient pas complétement gagner la confiance de leur parti. Les traditions sur ces hommes ne sont pas du reste sans lacunes. Parmi eux sont : *Marinus*, *Isidore* et *Zénodote*, trois disciples de Proclus, qui paraissent avoir été quelque temps chacun à la tête de l'école, plutôt par nécessité que de leur plein gré, afin que l'école platonique ne fût pas sans maître. Ils purent même avoir conscience de la faiblesse de leur philosophie qu'ils n'estimaient pas d'ailleurs au-dessus de tout, car la superstition des pratiques magiques et de la religion païenne était à leurs yeux préférable à la philosophie, dont ils ne déploraient la vieillesse que parce

(1) Comp. *Phot. bibl. cod.* 181, 242, et les articles de Suidas qui se rapportent à cette époque de l'école néoplatonique. Tout cela est sans doute pris de la vie d'Isidore par Damascius; mais on y peut bien reconnaître le caractère de l'école. Photius juge avec raison *cod.* 181, p. 212 *Hæsch.* πάντων δ' ὅσους ἐξαίρει τοῖς λόγοις καὶ κρείττους ἢ κατ' ἀνθρώπων φύσιν θειάζει γεγονέναι — — οὐκ ἔστιν ὅτου μὴ καθήψατο ἐφ' ἑκάστου τῶν θαυμαζομένων μὴ ἐνδεέστερον ἔχειν κτλ.

qu'elle est une préparation humaine à quelque chose de supérieur (1). S'ils ne se chargeaient que malgré eux de l'enseignement, il faut en chercher aussi une raison dans le péril qui était attaché au professorat d'être persécuté par les chrétiens; la vie de Proclus et beaucoup d'autres documens ne permettent pas d'en douter.

Si ces philosophes ont laissé quelques ouvrages, rien ne nous en est parvenu. Nous n'en savons guère que ce que nous en a transmis un de leurs disciples, *Damascius* de Damas, qui nous a donné dans sa biographie d'Isidore des renseignemens sur les rapports des derniers néoplatoniciens, et qui fut même quelque temps à la tête de l'école néoplatonique (2). Nous voyons par les extraits de cette biographie comment le plus ridicule amour du merveilleux régnait dans cette école, comment l'esprit de superstition s'en rendit maître. Nous possédons encore de Damascius un ouvrage contenant des doutes et des solutions sur les premiers principes (3) et qui nous fait voir comment la subtilité philosophique s'unissait à la superstition pour favoriser le mysticisme le plus pernicieux. Nous retrouvons aussi dans cet écrit le caractère de l'école athénienne, la tendance à tourner dans des raisonnemens sans fin, seulement pour faire voir que tous ces raisonnemens sont impuissans à nous donner une détermination certaine des premiers principes des choses. Le premier principe de toute chose est ineffable pour Damascius, il ne peut être rendu dans aucune pensée déterminée. Nous ne pouvons pas l'appeler la cause, le

(1) Comp. les expressions d'Isidore dans *Phot. bibl. cod.*, 242, p. 568.

(2) Ceci est conclu de son surnom διάδοχος.

(3) Publié par J. Kopp, Francf.-sur-le-Mein, 1826. La continuation du commentaire de Proclus sur le Parménide, qui est attribuée à Damascius, ne lui appartient pas, du moins sous sa forme actuelle. V. Kopp dans la préface, sur ce qui n'est pas encore imprimé.

ni pour la philosophie, ni pour leur religion (1). Mais ils purent avoir nourri des espérances trompées! C'en était fait de tout espoir à ces choses terrestres. Avec eux, si la philosophie païenne ne descendit pas entièrement dans le tombeau, elle ne laissa cependant plus de trace pour l'histoire.

On ne peut détourner les regards de cette fin tragique de la philosophie ancienne, sans se sentir assailli d'une multitude de pensées. Quelle destinée pour des doctrines autrefois si prospères, si pleines de confiance, et qui se croyaient tant d'avenir! Que n'avaient-elles pas promis aux hommes! science, sagesse, bonheur, ordre rationnel de la vie, tout devait en être la conséquence; l'intuition devait en sortir. Aujourd'hui plus d'espoir! Elles se trouvent à bout, elles n'ont plus qu'à mourir! Est-ce donc à dire que ces doctrines soient perdues parmi les hommes? Non, les ouvrages de Platon, d'Aristote sont encore lus avec soin; on connaissait bien encore ce que les stoïciens avaient indiqué sur la pensée scientifique, sur la force d'âme. Mais quand on réfléchissait aux pensées des anciens, on sentait par-ci, par-là, leur force persuasive, sans cependant pouvoir s'en rapporter à eux avec une parfaite confiance, car aussitôt se présentaient d'autres pensées assez puissantes, sinon pour ébranler les précédentes, du moins pour les couvrir d'un nuage C'est ainsi que nous voyons contradictions sur contradictions chez les philosophes de cette époque. Il devint évident que ce n'était ni l'abondance des pensées, ni la culture formelle de l'esprit, ni l'habileté dans l'art de raisonner, qui donnaient à la raison sa sécurité. Tout cela ne put garantir la philosophie d'alors de la superstition la plus grossière. Où est donc maintenant la civilisation que l'ancienne philosophie avait promise à l'homme? Il est permis de croire que l'orgueil des philosophes, qui avait été porté

(1) *Agath.*, II, 30 s., p. 67 s., *ed. Par.;* de là *Suid.*, s. v. πρέσβεις.

si haut, dût être rabaissé par un tel résultat. Il est à remarquer, cependant, que la philosophie plus modeste d'un Socrate, d'un Aristote, eut le sort de ses compagnes.

Si nous reportons nos regards sur les philosophes du dernier siècle, nous trouverons bien en eux une certaine indigence, une certaine étroitesse de pensée, mais qui leur pesa moins que la richesse même. Dans l'école platonique, la recherche philosophique avait, ainsi que nous l'avons vu, porté presque exclusivement sur la théologie, ou, pour nous servir d'une expression nouvelle, sur les idées les plus élevées de la métaphysique ; à côté de ces idées furent affermies les idées plus générales, et les formes de la recherche logique, qui devaient servir comme de moyen. La physique, au contraire, et l'éthique sont le plus souvent réduites à des accessoires du plus mince intérêt. La raison n'en est pas difficile à apercevoir. Nous avons cependant dû reconnaître que ces branches de la philosophie avaient été beaucoup moins bien cultivées par l'ancienne philosophie que la logique. Elles étaient d'autant moins à l'abri de l'influence d'une nouvelle façon de penser. La physique, en particulier, était fondée sur une série d'analogies imparfaites, qui ne se fondaient que sur une expérience très incomplète; ce qui pouvait avoir quelque valeur scientifique, avait été recueilli dans les sciences expérimentales que l'on cultivait alors, parallèlement à la philosophie, quoique faiblement. L'éthique, au contraire, tournant à la politique aux plus beaux temps de la philosophie, ne pouvait pas avoir d'importance à une époque où le sentiment politique des anciens peuples était mort, où l'importance de la forme sociale de l'ancienne éducation était perdue ; il ne lui restait donc que le champ des recommandations pour la vie privée. Mais comme on cherchait une vie commune dans une société religieuse, il dut aussi se former une tendance à d'autres formes morales, ce qui ne devait cependant pas encore aller jusqu'à s'exprimer en une idée scientifiquement

déterminée. De ce côté, le cercle des pensées des derniers philosophes de l'antiquité pouvait donc bien paraître borné, mais, cependant, parce qu'il tendait à s'agrandir dans une autre sens. Quoiqu'on puisse dire qu'une semblable limitation ne pouvait être que préjudiciable aussi aux autres parties de la philosophie, nous ne croyons cependant pas pouvoir affirmer que ce fût là la raison de l'incertitude philosophique qui régna dans les derniers temps de l'ancienne philosophie. Cette incertitude provenait beaucoup plus de la connaissance d'une diversité d'opinions, dont on avait pris en soi la mobile image, sans pénétrer son opposition, son accord, son véritable sens. On peut accuser la faiblesse de la réflexion des néo-platoniciens s'ils n'ont pas pénétré plus avant; mais personne ne leur reprochera d'avoir cherché à rendre stable cette diversité d'opinions, et de ne pas s'être abandonnés à un enseignement exclusif. Il y a même là un progrès scientifique, en ce qu'on y gagne une diversité de pensées, de manières de voir différentes, un coup d'œil vaste et élevé sur des directions opposées de la pensée. Seulement, personne ne se flatte qu'il n'y ait rien de plus à faire, personne ne s'en trouve satisfait. Le repos ne peut être acquis, ici, qu'autant que l'on peut estimer à leur véritable valeur les différentes directions, que l'on aperçoit leur point de départ, leur point de tendance, et que l'on peut ainsi rendre compte de leur importance rationnelle. C'est ce que n'ont pas fait les philosophes dont nous parlons.

Mais de savoir s'ils pouvaient le faire, c'est une autre question, dont la réponse pourrait sans doute être difficile. Il ne s'agit pas là de savoir si les pensées que les néoplatoniciens avaient reçues de Platon, d'Aristote, des Stoïciens, des Orientaux, pouvaient être si contradictoires qu'il fût impossible, quand même on en aurait pénétré le sens, de les unir en une doctrine, de manière à ce que toutes les parties eussent eu une liaison réciproque et interne. Car nous sommes persuadé que les pensées

de la science s'accordent intrinsèquement, et que leur véritable sens n'aboutit pas à la contradiction. L'impossibilité où étaient les néoplatoniciens de concilier entre elles les différentes directions qui constituaient le domaine de leurs pensées, ne pouvait avoir de raison que dans le point de vue du siècle ou du parti auxquels ils appartenaient. Pour en juger, nous devons examiner leur point de vue, qui ne peut être connu que comme un résultat des conditions historiques.

La civilisation à laquelle les néoplatoniciens appartenaient, était le fruit de la combinaison de la pensée grecque et de la pensée orientale ; voyons d'abord l'élément grec. Tous les peuples dont nous connaissons l'histoire ont eu un point culminant de leur développement ; là, ils ont accompli ce qu'il leur était donné de faire de plus grand, leur puissance n'est pas allé plus haut ; là, surtout, ils ont fait pour l'humanité quelque chose qui a pu passer aux générations futures, et se faire sentir dans leur vie intellectuelle. Ils n'ont pu réussir à faire quelque chose de plus parfait. Chaque siècle, il est vrai, a sa tâche propre et fait ainsi toujours quelque chose de nouveau. Mais la comparaison avec l'ancien n'est pas faisable. On ne tarde pas à s'apercevoir que la jeunesse de la force productive nous a abandonnés ; on trouve que la tâche consiste plutôt à conserver l'ancien qu'à produire du nouveau. Les Grecs en étaient là déjà depuis longtemps. Le point le plus élevé de leur développement avait été atteint dans la science à l'époque où Platon et Aristote enseignaient. Les efforts mêmes des stoïciens pour perfectionner çà et là, pour étendre, quoique cependant en ramenant tout à un point central simple, furent d'une faible importance en comparaison des progrès immenses que l'esprit puissant de leur nation avait commandés à ces grands hommes. Depuis cette époque, le peuple grec, ou plutôt la foule d'esprits qui avaient reçu les lumières de la civilisation grecque, ne vécurent le plus souvent, sous le rapport philosophique, que des souvenirs des travaux

anciens, jusqu'à ce que la tradition orientale s'en approchât de plus près, et qu'ils commençassent à s'apercevoir qu'ils pouvaient s'en approprier plusieurs choses, tant pour se donner une vie nouvelle, que pour rajeunir l'ancienne, peut-être même pour compléter la civilisation nationale. Alors se manifeste un mouvement qui a pour but d'unir la pensée grecque à la pensée orientale. Leur origine différente n'est pas assez approfondie; au contraire, à la faveur d'une explication très peu sévère, les idées grecques pénétrèrent dans les traditions orientales, et les idées orientales dans les ouvrages grecs. C'est là une erreur historique qui ne pouvait pas empêcher qu'un développement régulier des pensées ne pût conduire à une véritable fusion, et à un complément des opinions partielles dans les deux directions de la vie nationale. Si la chose n'arriva pas, la raison en doit sans doute être cherchée dans la position que prirent les philosophes au milieu de ces différentes faces de la spéculation.

Il faut prendre ici en considération immédiate le caractère différent du point de vue grec, et du point de vue oriental. Quelque difficile qu'il soit de réduire à un résultat les façons de penser qui se sont développées par une suite de recherches étendues à travers différentes positions intermédiaires, nous entreprendrons pourtant ce travail périlleux. La philosophie grecque a parcouru tous les degrés, depuis le scepticisme le plus fort jusqu'au dogmatisme le plus opiniâtre; tantôt elle rejette absolument toutes les représentations sensibles, et ne veut se fier qu'à la raison; tantôt elle s'en rapporte complétement à la sensibilité; elle parcourt aussi les degrés très divers qui séparent ces deux points extrêmes. Nous ne parlerons pas d'autres différences. Que devons-nous maintenant regarder comme le véritable caractère de la pensée scientifique grecque à travers tant de variations? D'après la nature des choses, nous devons le considérer comme une série de développements, comme une vie qui cherche à se saisir insensiblement, mais qui est aussi sujet, dans la

légéreté ou la mélancolie de sa course, aux aberrations, et même à désespérer de lui-même.

Maintenant remarquons la route et les complications de cette vie. Dans l'école ionienne nous trouvons dominante la doctrine que tout ce qui est vrai est dans un développement constant, que ce soit une force, que ce soit une diversité de mouvemens en opposition à une force motrice et à une masse en mouvement; mais plus cette doctrine se développe, plus forte aussi ressort en elle la pensée que la raison est ce qui domine et qui ordonne tout dans le flux des phénomènes; aussi les pythagoriciens conçoivent-ils le monde comme un développement vivant, dans lequel doit se perfectionner l'harmonique par opposition à l'indéterminé et au déterminant, au mal et au bien. Quoiqu'ils eussent pu admettre une unité supérieure et unir les deux membres de cette opposition, ils n'hésitent cependant pas à poser comme nécessaire la persistance de l'opposition; ils n'espèrent la vie qu'à la condition de la lutte de ces momens opposés. Cette école fut, dès le principe, moins adonnée au sensible qu'au rationnel, qu'ils croyaient voir dans le proportionnel, l'harmonique. A côté de ces deux écoles s'éleva la troisième et la plus jeune des écoles antésocratiques, l'école éléatique, plus décidément appliquée à la raison que les précédentes, et même que toutes celles qui vinrent après elle. Elle ne veut rien reconnaître de vrai en dehors de ce que dit la raison; elle regarde la raison comme l'être, tout en ne la distinguant pas assez nettement du naturel, du corporel; mais elle la sépare d'autant plus profondément du sensible; car les sens trompent. C'est là la partie la plus importante de leur doctrine; c'est là aussi la raison de l'influence qu'elle exerça sur les siècles suivans, dans le combat contre le sensible, dans le mouvement polémique. Elle nie en conséquence toute multiplicité, toute contingence et toute vie. Si elle cherche encore le vrai dans le devenir de la nature, elle ne peut regarder cette recher-

che que comme opinion, parce qu'elle part d'une perception délusoire. On ne peut méconnaître son inclination au scepticisme, quelque déterminées que soient les propositions qui servent à exprimer ses doctrines. Les mouvemens sophistiques, le scepticisme le plus prononcé s'attachent donc à elle aussitôt, soit que l'on ne reconnaisse qu'au corporel une vérité absolument inscrutable, et que l'on rejette en conséquence tout ce qui est spirituel, rationnel, comme une vaine apparence, ou que l'on étouffe toute vérité dans la sensation et dans le flux incessant du devenir; soit que l'on attribue au non-être la même vérité qu'à l'être et qu'on fasse ainsi disparaître toute pensée, tout discours véritables.

Alors que les restes insignifians des anciennes doctrines avaient perdu irrévocablement toute considération, ainsi que l'*unité* immuable, exclusive de toute multiplicité des éléates et le mouvement incessant d'Héraclite, Socrate élève contre ce tumulte de la sophistique l'idée du savoir, comme un étendard autour duquel se rangent les hommes amis de la science et la jeunesse avide d'instruction, comme un idéal élevé, difficile à atteindre, inaccessible même, mais auquel cependant il faut tendre. C'était les idées, les essences des choses que l'on cherchait, mais que l'on ne croyait plus apercevoir de prime abord dans le phénomène, persuadé qu'on était, au contraire, qu'on ne pouvait les atteindre, approximativement du moins, que par une culture approfondie de l'entendement ou de la raison. C'étaient des idées dont la forme révélait entre elles un enchaînement; elles demandaient par conséquent à être exposées en une science qui fît voir une liaison générale de toute pensée et de tout objectif, une origine commune de toute pensée rationnelle, du savoir et du vrai. De là la nécessité de reconnaître l'unité dans la multiplicité. Mais le savoir ne devait pas non plus s'offrir comme une figure morte dans notre âme; il devait, au contraire, nous exciter à des œuvres fortes, à des actions rationnelles, nous devons trouver notre point de vue et les objets de

notre activité dans une nature qui est soumise à une contingence nécessaire; ainsi il faisait sentir la nécessité de reconnaître, outre les formes fixes de la pensée et de l'existence qui s'offrent à nous dans la série des idées, un devenir, une nature et une raison contingentes, qui devaient être l'objet de la physique et de l'éthique, deux sciences subordonnées à la logique. Il pourrait sembler douteux si ce devenir peut s'exposer dans une forme si ferme qu'on pût espérer d'exposer le devenir éternel des choses et des idées. Il y eut donc sans doute différentes opinions qui tendirent par différentes voies à s'ériger en science, sur la manière dont on pourrait lier entre eux le permanent et le devenir.

Platon envisagea exclusivement le problème de la science du point de vue suivant lequel un système des idées doit être exposé en elles, et la connaissance du parfait, du bien, être acquise par là même; il pensait trouver ainsi l'unité de la science, de l'être, de la raison et de la vérité; mais quand il envisageait le devenir du monde sensible, il n'y pouvait voir qu'un mélange sans ordre systématique des idées et du vrai, mélange, ou plutôt confusion qui renfermait assurément le vrai, mais sous une forme indéterminée, désordonnée, qui ne correspondait pas parfaitement au bien. Si on lui demandait quelle était la raison de ce désordre sensible, il ne savait répondre autre chose si ce n'est que le parfait ne peut être le partage des idées de chacun, qu'elles ont du peu ou du trop, que le mal doit aussi être dans ce monde à côté du bien, qu'il ne peut y avoir ici-bas que tendance vers le bien; mais que le but ne peut être atteint dans sa perfection. Il plonge ainsi les âmes dans le fleuve du devenir et du sensible, dont elles ne peuvent jamais s'affranchir parfaitement, d'après le sens de sa doctrine.

Ce monde sensible apparaît sous un jour un peu différent à Aristote. Il voit dans son devenir une liaison de l'essence réelle avec la faculté et un effort constant pour faire passer ce qui est en faculté, en puissance, à l'état de

réalité, effort qui ne peut pas se développer avec une vue parfaite dans ses raisons et dans ses fins, parce qu'il n'y a que la réalité pure qui puisse aussi posséder en soi la connaissance pure d'elle-même, tandis que la faculté indéterminée, qui est en devenir, ne doit non plus avoir en soi qu'une connaissance indéterminée. Il s'efforce donc de saisir, dans le développement des choses, la manière dont il parvient à la vérité, ainsi que le réel et le vrai; il se confie à l'expérience et au regard de l'entendement exercé qui sait connaître l'essentiel par l'accidentel, la loi éternellement vraie par le passager, les principes du phénomène par le phénomène même. Mais il ne lui suffit pas de rechercher les raisons des phénomènes dans la série infinie des causes mues et motrices; car la raison va à l'infini. Elle veut connaître une unité de la science et une raison dernière du mouvement, qui n'est plus dans le mouvement, mais qui est éternelle et immuable. Il est ainsi conduit à son idée de Dieu, qui est le premier moteur, le principe de toute contingence dans le monde, sans être mu lui-même; dans son essence parfaite, il est le bien, la fin dernière de toutes choses; il met tout en mouvement sans être mu lui-même, parce que tout le désire. Il a la parfaite connaissance, la parfaite pensée du parfait, de lui-même. Il est l'énergie pure, actif en toutes choses, la source de toute énergie, de toute vérité, et non simplement du phénomène et de la privation, puisqu'il leur imprime le désir qui pénètre toute vie naturelle et rationnelle. C'est ainsi qu'Aristote met le devenir et la vie du monde en liaison plus intime avec Dieu que Platon n'avait pu le faire. Mais nous avons assurément à regretter aussi chez lui ce que nous n'avons pas trouvé dans Platon; il ne nous montre lui non plus aucune voie pour atteindre notre fin; il nous donne encore moins d'espoir que Platon, que nous puissions en approcher jusqu'à un certain point, et nous considère nous-mêmes comme des êtres passagers qui ne sont en rapport avec le divin qu'au moyen de plusieurs espèces d'êtres intermé-

diaires. Il ne peut pas expliquer davantage pourquoi, avec cette réalité parfaite de Dieu, la génération des choses est imparfaite; il regarde comme nécessaire qu'il en soit ainsi maintenant, qu'il en ait toujours été ainsi et qu'il en soit toujours de même à l'infini par la suite.

Un résultat semble donc être sorti de ces différens points de vue, c'est que pour parvenir à la connaissance des principes supra-sensibles, il faudrait rechercher et approfondir le bien. Mais on n'était sans doute pas d'accord sur ce en quoi doit être cherché le bien. Platon le faisait consister dans le système des idées immuables, Aristote dans l'énergie de la vie. Le premier en concevait la manifestation par le mouvement du monde sensible; comme le second; il avait en pensée un monde idéal qui devait contenir le bien pur, tandis qu'Aristote rejetait ce monde idéal et plaçait le bien dans le monde sensible, tout en n'espérant l'y trouver que sous des conditions restrictives. Encore un pas, et l'on se trouvait de nouveau entièrement replongé dans le monde sensible. Les sceptiques ne le firent pas, il est vrai, mais ils flottèrent entre le monde sensible et le monde supra-sensible; ils reconnurent le premier pour le véritable monde; mais il ne l'est pas pour nous; notre nature est parfaitement enchaînée par le sensible, en sorte que nous ne voyons aucune issue. Ce que nous pouvons, c'est simplement de modérer nos mouvemens sensibles, modération qui n'est cependant pas le véritable bien, mais seulement une limitation du mal. Epicure était moins chancelant, moins embarrassé; il croyait réellement trouver le bien dans le monde sensible, dans la jouissance physique sagement distribuée.

Toutefois, ce sont là des incertitudes qui se présentent à nous journellement dans le développement de la science, et qui ne prennent l'apparence d'une importance générale que dans les temps maladifs. La doctrine des stoïciens est bien différente; elle acquit une importance trop générale dans l'histoire de la science grecque, pour qu'elle ne doive pas prétendre d'être regardée comme un degré

naturel de son développement. Les raisons qui portèrent à ce développement étaient dans ce qui manquait à la philosophie d'Aristote et de Platon, relativement au principe de la liaison entre Dieu et le monde sensible, qu'elle n'avait pas su trouver. D'où vient l'imperfection des choses où nous sommes? De là un dualisme apparent; si nous devions placer à côté du parfait immuable ce monde imparfait de la contingence. Le dieu qui ne produirait pas tout dans ce monde même, en qualité de force active et efficace, semble trop peu vivant. Si Dieu doit se manifester à nous, venir à notre connaissance dans ce monde, il faut qu'il y soit réellement. Les stoïciens posèrent donc Dieu comme la force vivante qui produit le monde dans la vie périodique, le résout de nouveau en lui, en forme au-dedans lui-même la matière propre; il tire de la généralité du monde ses propriétés particulières et les résout de nouveau en sa généralité. Les choses de ce monde peuvent durer plus ou moins long-temps dans le cours général de la vie, la nécessité de la vie les engloutit à son tour. Ils concevaient donc un dieu corporel, mais plein d'une vie très active, doué d'une science et d'une raison parfaites. Il réunit en lui toutes les idées, l'unique objet de la science; ces idées ne sont pas abstraites, ce ne sont pas des copies sans vie de l'essence immuable, mais chacune d'elles porte en soi une force vivante, le germe du développement. Tout est pour eux corporel et sensible; ils ne veulent par conséquent s'en rapporter qu'aux représentations sensibles. Mais ils distinguent dans le développement, dans le progrès de la vie et dans le rapport des objets qui s'en forment, différens degrés de l'existence; le degré le plus élevé doit sans doute être cherché dans la force qui tient uni et en rapport le tout, qui le domine dans les individus, comme dans le tout. Cette force est pour eux la raison. Ainsi, l'opposition entre le sensible et le supra-sensible se résout en une différence de degrés, et la dignité de la raison est cependant reconnue. La vie a donc aussi une dernière fin dans ce monde; les choses vivantes

doivent revenir à leur généralité. Nous devons apprendre avec une connaissance propre à nous soumettre aux lois suprêmes; nous devons reconnaître que nous n'avons aucune autre destination plus élevée, si ce n'est de nous immoler nous-mêmes avec science parfaite. Cette résolution des choses une fois accomplie, un nouveau développement commence sans doute alors, mais précisément dans cette sphère constante de la vie et de l'activité, dans laquelle se trouve la véritable essence de Dieu.

Telle est la doctrine à laquelle est enfin venu aboutir le développement de la philosophie grecque; seulement, on ne savait pas se maintenir très ferme à ce point de vue. Le souvenir des anciennes doctrines se manifesta quoique faiblement dans le doute de la nouvelle académie contre la philosophie stoïque. On ne se fiait pas absolument à la représentation sensible; on avait connu autrefois une autre raison que la stoïque, qui ne devait consister que dans l'exaltation de la perception sensible; on n'avait pas encore entièrement oublié que la raison doit chercher un autre dieu que ce dieu des stoïciens, dieu vivant sans doute, mais qui se métamorphose dans la vie, un dieu qui soit au-dessus du monde.

Alors la philosophie grecque passa aux Romains et aux Orientaux. Chez ceux-là elle conduisit surtout à une manière savante, éclectique, inclinée au scepticisme, de traiter les doctrines reçues, ainsi qu'à une application pratique à la vie privée, le plus souvent pour endurcir et porter au mépris des coups du sort, qui étaient si fréquens dans ces temps de trouble et de bouleversement. C'est ainsi que se forma cet esprit des nouveaux stoïciens, qui entretenait la confiance en notre force morale, enseignait à se passer des choses extérieures, à les mépriser, voulait nous réduire exclusivement à nos représentations sensibles, et recommandait la résignation dans les voies de la providence. Chez ceux-ci, les Orientaux, elle produisit la fermentation des opinions, qui réagit sur le changement des idées chez les Grecs.

Les doctrines philosophiques qui s'étaient développées chez les Orientaux se présentent à nous d'une manière beaucoup plus simple que la philosophie grecque. Elles révèrent, comme ce qu'il y de plus élevé, le repos profond et sans trouble, qui n'est dans aucun mouvement et ne résulte d'aucun mouvement. C'est le repos de Dieu; il n'est pas incompatible avec l'essence de l'âme; la fin suprême est de se l'approprier. Le mouvement et l'activité sont au contraire le malheur du monde; leur philosophie tend en général à le faire disparaître, au moins pour nous, pour l'âme. Si donc on admet un dieu suprême, il doit être absolument indifférent au mouvement, autrement il serait sujet au mal. Les principes du mouvement peuvent découler de lui, mais sans que son essence en soit le moins du monde affectée. Le mouvement des âmes ne peut pas venir de Dieu, autrement elles y seraient éternellement soumises. Il doit donc être aussi peu essentiel, aussi accidentel aux âmes qu'à la divinité même. Celui qui pousse cette idée jusqu'à l'extrême admet que le devenir est tout à fait son essence, que c'est un néant, une illusion et une apparence, que le dieu éternel est la seule chose de vraie en lui, ou du moins n'accorde au devenir qu'une importance secondaire, mais aucune pour l'âme, et ne tend qu'à faire comprendre à l'âme qu'elle n'a rien d'essentiel à faire avec le contingent. Il est bien naturel qu'on pense alors que c'est un dessein de la providence qui nous a placés dans le devenir, sans cependant qu'il nous touche véritablement; que nous devons nous soumettre à ce décret et laisser tranquillement passer en nous la contingence, certains que nous n'en sommes point souillés ni troublés dans notre éternelle essence; cette soumission au décret de la providence est notre véritable affranchissement. Toute la pensée orientale part décidément du principe que l'essence des choses est immuable et tout à fait séparée de la vie; elle n'envisage pas la vie comme un développement de l'être, mais comme quelque chose de complétement insignifiant

pour les êtres. Sa profondeur tient à ce qu'elle exige le plus parfait accomplissement de l'essence et qu'elle ne se laisse point détourner par les troubles de la vie de l'idée qu'elle est accessible. Mais elle ne sait nous promettre ce degré suprême, cette perfection de notre existence qu'en affirmant le néant de toutes les perturbations de cette vie, le néant de la vie elle-même, parce que les troubles doivent être nécessaires à la vie. Ce qu'elle nous promet n'est pas tant d'atteindre notre fin, notre vie parfaite, que d'être affranchis de ce qui offusque notre essence et qui nous empêche de voir que notre essence est accomplie de toute éternité; sa science est la connaissance claire du néant de notre vie.

Dans le fait, ces opinions, les grecques et les orientales, sont distinctes. Le Grec espère atteindre tout ce qui est accessible à la force limitée de l'homme, tant dans la vie politique que dans la science, par une activité noble et vive, par l'énergie de sa raison. Il trouve dans cette activité même la jouissance et le bien qu'il peut acquérir. Mais un dernier but de son travail, qui contentât parfaitement le désir de la raison, il ne pouvait se le promettre. Une activité ne le conduit jamais qu'à une autre; dans ce monde auquel nous appartenons une fois pour toujours, la nécessité de la circonscription et de la contingence est toujours mêlée à la liberté de la raison. Ce que le Grec espère acquérir n'est qu'une harmonie des élémens opposés de sa vie, au nombre desquels est nécessairement aussi la mutabilité, le matériel et la privation. Lorsqu'il se prononce de la manière la plus décidée, c'est qu'il ne croit trouver notre fin, qu'il faut cependant poser une fois, que dans la plus grande exaltation de la vie, exaltation qui doit cependant redescendre aux degrés inférieurs, parce que le changement est nécessaire. L'Oriental cherche une autre fin qu'il regarde comme accessible; mais c'est une fin qui est déjà atteinte, à proprement parler; car l'essence des choses est éternelle; illimitée et tranquille comme elle est, nous devons seu-

lement ne pas nous laisser troubler par les phénomènes insignifians de la vie. Nous devons reconquérir le repos qui nous a été ravi, je ne sais de quelle manière, par notre faute, par l'apparence des circonstances où nous nous sommes trouvés, où des émanations non essentielles descendent graduellement de Dieu. Livrés à ce repos, nous devons voir l'essence de Dieu et jouir de sa félicité dans une union mystique avec lui.

Quelque différentes que soient ces doctrines, elles s'accordent cependant en un point. Elles regardent la vie comme quelque chose qui doit nécessairement être imparfait, qui ne peut par conséquent pas être un moyen parfait d'atteindre le parfait.

Nous avons déjà remarqué qu'il ne leur aurait pas été impossible de concilier ces vues opposées, si l'on eût su en tirer le vrai et en rejeter le faux, comme chose qui ne leur était point essentielle. Mais qu'aurait-il fallu pour cela ? Il aurait fallu quitter le préjugé des Grecs, que la forme nécessaire de cette vie cosmique ne nous permet pas d'atteindre jamais la fin dernière de l'accomplissement, la vie véritablement heureuse. Ils menaient une vie de combat ; plus ils aspiraient à la jouissance du présent, plus ils en ressentaient la nécessité, le besoin. La paix avec les hommes et avec Dieu ne pouvait être leur partage; ils ne pouvaient pas l'espérer. Ils voyaient dans les étrangers des barbares, des ennemis ou des esclaves; s'ils se dépouillèrent insensiblement de ce préjugé, ce ne fut cependant qu'en perdant leur vie nationale et leur propre liberté. Ils voyaient dans les dieux des puissances jalouses et limitantes; et, quoique leurs philosophes surmontassent par la science cette vue sombre, quoiqu'ils reconnussent un dieu suprême qui est bon et ne peut que faire le bien; le sentiment du mal dans lequel ils voyaient leur vie enveloppée les obligeait cependant à renoncer à l'espérance du mieux ; la confusion des phénomènes dans lesquels nous nous trouvons leur sembla trop grande pour qu'il leur fût possible de s'en retirer,

et ils croyaient être soumis à des puissances supérieures qui ne participaient pas du bien. Leurs doctrines se ressentirent de ces persuasions, de ce défaut d'espérance qui ne nous permet pas d'approcher du bien. Celui qui voudra les employer telles qu'elles sont n'en pourra tirer aucune consolation suffisante pour la vie. Elles tendent à embrasser la vie dans sa vérité, mais elles sont préjudiciables à sa vérité, puisqu'elles n'entendent pas sanctifier la vie comme moyen pour parvenir au bien suprême, à Dieu. Il faut cependant leur reconnaître le mérite d'avoir cherché à nous rapprocher de la vérité de la vie, de ne pas nous avoir présenté, comme les Orientaux, l'activité de notre raison seulement comme une apparence ou comme quelque chose de dépourvu d'essence. Mais d'un autre côté, les Orientaux ont sur les Grecs l'avantage de nous promettre un entier affranchissement du mal, à la condition de renoncer complétement à la vie, d'en reconnaître du moins le parfait néant pour nous, et de nous plonger ainsi dans l'éternel repos de notre essence ou de notre principe. Le préjugé des Orientaux ne leur permet pas de reconnaître la vie dans sa vérité, comme le développement de notre essence, comme emportant en soi ou produisant le repos et la félicité; ils n'ont jamais devant les yeux qu'un côté de la vie, sa fragilité sensible.

Si l'on recherche la cause pour laquelle les Grecs et les Orientaux se firent cette idée de la vie, on pourra remarquer que c'est une chose qui d'ordinaire nous étonne peu, si les hommes ne peuvent se faire une idée plus consolante de la vie. Nous avons coutume de nous tranquilliser, quand quelqu'un s'efforce seulement de gagner quelque chose sur la vie, lorsqu'il espère avancer insensiblement, ne dût-il pas voir de fin à son travail, ni oser l'espérer. C'est ainsi que la jeunesse vit volontiers au jour le jour. Abandonnée aux phénomènes qui sont nouveaux pour elle, qui l'attirent, elle peut s'en contenter. Si elle parvient insensiblement à acquérir plus de conscience d'elle-même, nous trouvons déjà louable qu'elle ne cherche pas

à saisir les phénomènes simplement dans la jouissance sensible, mais qu'elle aspire à se les former en une jouissance intellectuelle durable, à les ordonner harmoniquement, et à les admettre comme quelque chose de beau, en y faisant pénétrer ou en y reconnaissant le sceau de l'intelligence. Nous pouvons comparer la manière dont les Grecs envisageaient le monde et la vie à cette humeur de la jeunesse; la fantaisie vit encore plus en elle que l'entendement. Nous ne nous arrêtons pas à regret à cette impulsion récente de la vie, quoiqu'elle ait quelque chose de léger qui se contente de trouver et d'atteindre le bon dans le beau. Mais quelque innocente que nous la trouvions, toutes ces images de la vie, toutes ces ombres passagères du vrai devaient un jour être soumises à l'examen, et l'on dut croire apercevoir que tout ce qui promet durée disparaît néanmoins dans le sein de l'oubli, et l'on dut s'écrier alors : tout est vanité ! Il est rare pourtant que ce soit là le sentiment de la jeunesse, qui ne souffre pas, excepté dans quelques momens de courte durée, mais c'est le sentiment ordinaire de la vieillesse plaintive. Elle s'attache à elle-même, se retire de l'externe; elle espère trouver à l'intérieur le repos de ses fatigues sans profit. La philosophie orientale peut être comparée à ces pensées de la vieillesse. Les deux points de vue sont faux à certains égards, mais cependant excusables; nous pourrions les regarder comme des façons de sentir et de penser par lesquelles nous sommes obligés de passer avant de pouvoir arriver au véritable point de vue de la vie et du monde.

Pourquoi donc les excuser? Nous pardonnons à la jeunesse sa vie fougueuse, parce qu'il est d'une nature forte de saisir le présent et ce qui s'offre à elle, quel qu'il soit, et de se l'approprier; parce qu'elle est destinée plutôt à entretenir la raison dans son progrès, par le mouvement et l'exercice, qu'à la régler d'après un plan suivi. Cette excuse ne peut cependant pas être prise du prétendu bonheur de la jeunesse, mais seulement de sa position difficile. Le tourment d'une nature juvénilement vi-

goureuse, la mobilité de l'appropriation et de l'exercice supposent que les obstacles à la raison sont encore nombreux et grands à cet âge. La jeunesse ne peut que se renfermer dans le cercle de sa vie à venir, elle ne peut que faire usage de ses organes et apprendre à les maîtriser. Le nombre et la grandeur des obstacles peuvent seuls l'excuser de ne pas penser à les vaincre tous ensemble, ou du moins à ne pas prendre une position sûre entre eux tous. Mais nous avons aussi la même indulgence pour la vieillesse, lorsque réfléchissant sur son œuvre passée, elle ne trouve pas grand'chose de fait, lorsque supposant la grandeur des obstacles qui surviennent de nouveau et de toute part, elle commence à craindre cependant que toute sa peine pour se rendre maîtresse de l'externe, ou du moins pour se mettre en paix avec lui, ne soit inutile. C'est dans les deux cas la grandeur des obstacles qui étouffe en tout et en grand l'espérance de la vie. En général, le point de vue de l'antiquité, de la jeunesse de l'humanité, dans laquelle un âge de renoncement extérieur et de retraite intérieure succède à une jeunesse fougueuse; c'est que dans le vif sentiment des obstacles du mal, l'on ne peut acquérir en cette vie une confiance, qui nous promette le triomphe de tout mal, à la condition du travail, du développement de notre raison, et de l'assistance divine.

Les néoplatoniciens étaient encore placés à ce point de vue. Pour en sortir, il aurait fallu sentir en soi l'esprit d'une vie nouvelle, diriger ses regards, ses espérances vers l'avenir. Le passé n'était pas entièrement à rejeter, mais on devait y voir une grande erreur; il fallut le vaincre dans l'humilité et dans les espérances du christianisme. Les néoplatoniciens ne travaillèrent pas dans cet esprit. Ils rendent au contraire hommage à l'antiquité. Leur regard se porte en arrière; ils cherchent dans les temps les plus reculés la sagesse qui doit féconder leur esprit. S'efforçant donc d'embrasser tout ce que la sagesse des temps antérieurs avait trouvé, tantôt ils sont attirés au point de vue gracieux de la vie des Grecs, tantôt ils

se laissent aller au renoncement fatigué de la vie des Orientaux, s'efforçant de se concentrer en eux-mêmes, mais ils ne peuvent affermir aucun de ces deux points de vue. On trouvera naturel que, vivant d'une vie retirée, et tous appliqués à la contemplation intérieure de la raison, ils aient eu d'abord une espérance bien forte d'arriver à un parfait repos, et de se contenter de l'intuition du bien, ainsi qu'il arriva à Plotin, mais que plus tard aussi cette espérance se soit affaiblie, et que l'on commence à remarquer qu'un parfait divorce entre la raison et l'extérieur ne peut leur réussir, que les limites de l'existence finie se présentent à eux comme infranchissables. Alors ils renoncent à la fin suprême; alors il ne trouvent encore de consolations qu'en se considérant comme des membres subordonnés d'une série qui soutient cependant un rapport ineffable avec le Suprême.

Nous avons dû nous attacher, dans ces considérations, au sentiment qui s'exprime dans l'ancienne philosophie, et cherche à se produire, afin de voir comment les pensées des philosophes s'y sont trouvées soumises de plusieurs manières. Mais nous n'ignorons pas cependant qu'un autre élément pénètre encore le développement de la philosophie, ou, si l'on aime mieux, constitue l'essence propre du développement philosophique. Car ce n'est pas ici le lieu de décider des opinions divergentes sur ce point. Mais nous nous occupons de la forme de la pensée scientifique. Elle a un pouvoir coactif, une force persuasive; elle parvient insensiblement, néanmoins, à la conscience, à travers beaucoup d'obstacles. Quoique pas toujours victorieuse, cependant, avec le temps, elle agrandit et consolide de plus en plus des conquêtes. C'est là le progrès régulier de la philosophie. Mais c'est un progrès qui reçoit sa matière du sentiment, de la direction de l'esprit, de toute la vie du philosophe, qui peut aussi être troublé quand la forme de la pensée philosophique, voulant se dégager, ne peut trouver dans le sentiment du philosophe aucune matière convenable. Ces deux éléments

du développement philosophique, tout en se combattant, n'aspirent qu'à la paix. C'est ce combat qui fait toute l'histoire de la philosophie. Il faut donc reconnaître que la forme de la pensée philosophique ne peut acquérir une parfaite culture qu'en communauté avec le sentiment. Là où le sentiment n'a pas suffisamment d'étendue ou de profondeur, la pensée philosophique ne peut s'y déployer logiquement, ni d'une manière harmonique. Il n'y a que le sentiment de l'homme qui donne à ses doctrines une fermeté sûre, et un enchaînement logique. La juste profondeur et la juste étendue du sentiment a donc manqué à l'antiquité. Ce n'est que le christianisme qui a procuré ces biens aux hommes. Ce n'est donc qu'avec sa propagation que pouvait avoir lieu un développement suivi de la philosophie, qui rencontra long-temps sans doute d'autres obstacles, et qui ne peut, comme tout ce qui est humain, parvenir à maturité qu'insensiblement. Mais nous voulons aussi faire entendre seulement par-là, qu'il y avait dans la philosophie ancienne un élément que la philosophie chrétienne a pu maîtriser, parce qu'il était resté inaccessible au sentiment de l'antiquité, sentiment que le christianisme a dû rejeter. Du reste, les travaux philosophiques de l'antiquité n'ont pas été inutiles, quelque chancelant qu'ait été et dû être leur développement. Maintenant encore nous en recueillons les fruits, et nous devons espérer d'avoir en quelque sorte montré, par l'exposition de leurs doctrines, comment se sont formés dans son sein de véritables résultats scientifiques.

FIN DU QUATRIÈME ET DERNIER VOLUME

DE L'HISTOIRE ANCIENNE.

TABLE ANALYTIQUE
DES MATIÈRES

LIVRE DOUZIÈME.

TROISIÈME PÉRIODE DE LA PHILOSOPHIE ANCIENNE. — HISTOIRE DE LA CHUTE DE LA PHILOSOPHIE ANCIENNE. — PREMIÈRE DIVISION. — DIRECTIONS DIVERSES SUIVIES DANS LA PROPAGATION DE LA PHILOSOPHIE GRECQUE CHEZ LES ROMAINS ET LES ORIENTAUX.

SECTION PREMIÈRE.

PHILOSOPHIE GRÉCO-ROMAINE.

SECTION DEUXIÈME.

PHILOSOPHIE ORIENTALE ET SON INFLUENCE SUR LA PHILOSOPHIE GRECQUE.

LIVRE TREIZIÈME.

HISTOIRE DE LA DÉCADENCE DE LA PHILOSOPHIE ANCIENNE. — SECONDE DIVISION. — PHILOSOPHIE NÉOPLATONIQUE.

FIN DE LA TABLE DU QUATRIÈME ET DERNIER VOLUME
DE LA PHILOSOPHIE ANCIENNE.

HS



